

ESSAI

SUR L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE, AU XVII[e] SIÈCLE

PAR

M. PH. DAMIRON

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

TOME SECOND

PARIS

CHEZ L. HACHETTE ET C[ie]

LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12

—

1846

John W. Yolton
Oct 1953

ESSAI
SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE
EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, 9

ESSAI
SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE
EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE

PAR

M. PH. DAMIRON

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

TOME SECOND

PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET Cie
LIBRAIRES DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12

1846

ESSAI
SUR L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE
EN FRANCE, AU XVIIe SIÈCLE.

LIVRE IV.

QUELQUES DISCIPLES DE DESCARTES.

CHAPITRE PREMIER.

ROHAULT.

Après avoir parlé, même assez longuement, des deux principaux adversaires de Descartes, rien n'est mieux dans l'ordre maintenant que je passe à ses disciples.

Je commencerai par ceux qui le furent avec le plus de fidélité, j'arriverai ensuite aux autres.

Le premier dont je voudrais m'occuper est Rohault; mais comment séparer Rohault de Clerselier? Et si je dis quelques mots de Clerselier, comment ne pas au moins nommer un certain nombre de partisans de Descartes, qui, comme lui, quoique avec moins d'activité, goûtèrent ou servirent diversement la

philosophie cartésienne, et, sans être précisément philosophes, furent des amis considérables de cette philosophie.

Ainsi, je citerai en premier lieu le cardinal de Bérulle, le fondateur de l'Oratoire, qui, en recommandant vivement Descartes à ses prêtres, en insinua l'esprit dans son institut et fut ainsi pour quelque chose dans la vocation de Malebranche; puis le cardinal d'Estrées qui, comme je l'ai rappelé, réconcilia Descartes avec Gassendi, afin de ne pas lui laisser un adversaire tel que celui-là; ensuite le cardinal de Retz, dont on a dit justement : « C'était un esprit du sens le plus ferme et le plus pratique, et quand sur la fin de sa vie, dans sa solitude de Commercy, il s'occupa de sérieuses études, il n'hésita pas à se prononcer pour la philosophie cartésienne[1]. » Il faut également nommer le chancelier Séguier, le protecteur de l'Académie française qui se réunit longtemps dans son hôtel; il correspondait avec Clauberg et l'encourageait à défendre Descartes; il ne faudrait pas oublier l'aïeul du chancelier, qui laissa parmi ses papiers de famille un *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*. Montmor[2] mérite au même titre d'être cité; de La Forge lui écrivait : « Non-seulement vous soutenez le parti de Descartes par des raisons, mais, par une grâce particulière, vous avez fait de votre maison le théâtre de sa gloire. Ces faveurs sont trop considérables pour ne vous en faire que de secrets re-

[1] Cousin; Avant-propos du *Rapport sur les Pensées de Pascal*. Voir aussi les articles du *Journal des savants*, intitulés : *Le cardinal de Retz cartésien*, 1843, ou les *Fragments de philosophie cartésienne*, publiés par le même auteur.

[2] Conseiller du roi en tous ses conseils, et maître des requêtes, selon le titre que lui donne de La Forge dans sa dédicace.

merciments. Il est juste que nos ressentiments percent en public aussi bien que votre générosité. » Pourquoi ne pas nommer de même Corbinelli, l'ami de madame de Sévigné; madame de Grignan, à laquelle celle-ci répète si souvent : « Votre père Descartes, » et madame de Sévigné elle-même qui, si ce n'est précisément par raison, au moins par sympathie et par goût, est aussi cartésienne à sa manière; et, pour abréger cette liste, Chanut, le beau-frère de Clerselier, l'ambassadeur de France auprès de Christine, qui lui donna du goût pour Descartes, et le lui fit appeler en Suède, n'est-il pas encore un ami zélé de la philosophie nouvelle? Quant à Clerselier, comment l'oublier dans l'histoire du cartésianisme?

Il était né en 1610 et il mourut en 1684. Il était avocat au parlement, mais il paraît s'être occupé beaucoup plus de philosophie que de droit. « C'étoit, dit Bayle[1], le plus grand cartésien qui fût au monde, et il avoit plus de zèle pour ce parti que M. Descartes lui-même; en voilà assez pour obliger un auteur prudent à ne pas louer un tel homme. Dieu merci! nous sommes tous d'accord, catholiques et réformés, pour ce qui regarde la haine du cartésianisme. (On ne se méprend pas sans doute ici sur les sentiments de Bayle, il parle ironiquement et fait allusion à l'état de défaveur, on peut même dire de persécution, dans lequel était alors tenue, par certains théologiens des deux Églises, la philosophie de Descartes; il continue :) C'est une secte qu'on excommunie aussi bien parmi les protestants que parmi les moines. Il faut pourtant avouer qu'on peut être bon catholique et

[1] *Nouv. de la rép. des lettres.*

bon cartésien en même temps; car je ne crois pas qu'il y eût aucun bourgeois de Paris qui allât plus souvent à la messe que le bon M. Clerselier; non-seulement il était exact à ouïr la messe, mais, ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit à l'église tous les jours de fête, dès qu'il avoit dîné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait; de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures à ouïr la psalmodie des vêpres, ou à écouter un long sermon qui n'est pas d'ordinaire fort éloquent, le dimanche surtout. »

Bayle ajoute : « Personne ne s'empressera de vous envoyer des mémoires pour l'éloge de feu M. Clerselier, car on s'imagine que vous n'oseriez vous en servir. Cependant il y a quelque apparence qu'on publiera, dans quelque pays libre, les lettres que M. Clerselier et le père Violier, religieux de l'ordre de saint Augustin, se sont écrites, pendant que le père Violier était aumônier de M. Chanut, ambassadeur en Suède. L'aumônier n'étoit pas du sentiment de M. Chanut; il croyoit que le cartésianisme ruinoit le mystère de la transsubstantiation, et il s'est efforcé de le prouver à M. Clerselier. M. Chanut croyoit au contraire qu'on pouvoit accorder ces choses ensemble. »

Selon le même auteur, c'était un grand plaisir pour Clerselier d'avoir marié sa sœur à M. Chanut, bon cartésien, et sa fille avec M. Rohault, professeur de cartésianisme.

Son zèle ne fut pas oisif : il eut un commerce de lettres actif en faveur de la philosophie de son maître. On le voit, en particulier, par sa correspondance avec Clauberg, qu'il excitait et encourageait, et avec de La Forge, qu'il s'associa dans la publication du

Traité de l'homme, et dont il obtint même la préface qui le précède[1]. C'est à lui, aidé de son fils, car il semble avoir voulu faire des intérêts du cartésianisme comme une affaire de famille, qu'est due l'impression d'un grand nombre de lettres de Descartes, la traduction des *Objections* contre les *Méditations*, la révision de la traduction des *Principes*, par l'abbé Picot, l'édition des *Traités de l'homme*, et de la *Formation du fœtus*, et il faut ajouter celle des *Œuvres posthumes de Rohault*; il employa et consuma même à ces soins une grande partie de sa fortune.

Tel fut Clerselier, cet excellent homme, ainsi que l'appelle Bayle, qui, s'il ne fut précisément une des gloires du cartésianisme, en fut du moins l'ami dévoué, le dévot même, on peut le dire, au point d'inquiéter Bossuet, qui lui indiquait et lui enjoignait des suppressions dans les lettres de Descartes.

Je n'avais d'abord pas dessein de parler ici du père Mersenne, je voulais passer immédiatement à Rohault. Mais en y pensant, il me paraît difficile de le séparer de Clerselier, car ils ont été tous deux à peu près de la même manière amis et serviteurs du cartésianisme.

Mersenne, né en 1588 et mort en 1648, finissait ses études à la Flèche quand Descartes les y commençait; mais une liaison d'amitié ne s'en forma pas moins dès lors entre eux, qui ne fit par la suite que se resserrer et se fortifier, et quand la mort la rompit, elle laissa les plus profonds regrets dans celui

[1] Voir cependant sur ce point le témoignage de de La Forge lui-même, qui parle de cette préface comme étant de Clerselier.

qui survécut; ce fut Descartes, qui pleura amèrement son cher Mersenne.

Mersenne était à la fois plein de goût pour les sciences et de piété; ces dispositions le déterminèrent à embrasser la vie de professeur et de religieux. Il entra chez les minimes et y enseigna la philosophie; mais les ouvrages qu'il publia ne furent guère que des livres de physique, de mathématiques et de théologie. Il ne fut bien cartésien que par les bons offices qu'il ne cessa de rendre à Descartes.

Et d'abord il eut le bonheur de le retirer de la dissipation, de le rappeler, de l'exciter à leurs communs travaux, et d'assurer en lui la vocation de philosophe. Mersenne fut, avec Mydorge, le tuteur pour la science de la première jeunesse de Descartes. Il fut comme son aîné dans l'étude, il l'y poussa et l'y attacha. Puis, plus tard, il le fit connaître, le défendit, le servit, l'aida de toutes façons. Descartes fut presque toute sa vie voyageur et solitaire, il était peu propre à se former et à entretenir des relations, il avait peu de goût et d'aptitude pour tout ce qui ressemblait aux affaires, fût-ce même celles de sa philosophie. Mersenne le suppléa admirablement en toutes ces choses; il se chargea pour lui d'une foule de soins; il le mit en rapport avec nombre de savants, lui communiqua leurs observations, leur transmit ses réponses, fut son correspondant assidu, et au besoin veilla à l'impression de ses écrits. « Mersenne, dit Baillet, étoit le savant du siècle qui avoit le meilleur cœur; on ne pouvoit l'aborder sans se laisser prendre à ses charmes........................ .... Les relations qu'il entretenoit avec tous les savants l'avoient rendu le centre de tous les gens

de lettres : c'est à lui qu'ils envoyoient leurs doutes pour être proposés par son moyen à ceux dont on attendoit les solutions ; faisant à peu près dans la république des lettres, la fonction que fait le cœur dans le corps humain ». Il n'était pas dans ses écrits sans vivacité, sans dureté même contre ses adversaires; Gassendi, tout en prenant sa défense, lui en fait un doux reproche dans une lettre. Il y a bien aussi quelque chose de peu mesuré dans ces paroles de lui : « Qu'on ne me soupçonne pas de me plaindre à tort..... il faut qu'on sache qu'en France et ailleurs il y tant de ces misérables athées, qu'il y a lieu de s'étonner que Dieu les laisse vivre : on en pourroit compter soixante mille en France. Paris en a peut-être cinquante mille pour sa part, quelquefois vingt-deux par maison. Les livres de Charron, de Machiavel, de Cardan, de Campanella et de Vanini sont pleins de ces mauvaises doctrines. » Voilà son langage; mais son caractère et sa conduite étaient empreints de modération et de bienveillance, comme l'indique Baillet : il y mêlait même une grande impartialité, il était ami des philosophes comme des théologiens, et, parmi les philosophes, il l'était de Hobbes et de Gassendi comme de Descartes; il aurait voulu convertir Hobbes qui, pour rompre l'entretien sur ce sujet, lui demanda en souriant : « Comment va notre cher Gassendi ? » Il était aussi lié avec Galilée et Fermat. Il avait voyagé en Hollande et en Italie, et partout il avait formé et gardé commerce avec les esprits distingués qu'il avait rencontrés. C'est qu'il y avait chez lui un goût pour les lumières qui lui inspirait une politesse bienveillante et un empressement officieux, dont tout le monde se louait; le savant effaçait

en lui le théologien quelque peu vif et prévenu : et c'était le savant, l'homme éclairé qui s'adressait et plaisait aux savants, dans les rapports qu'il avait avec eux. Voilà ce que fut Mersenne; on comprend par là mieux de quelle utilité il dut être à Descartes.

Maintenant j'arrive à Rohault.

Rohault est, avec Malebranche et Clauberg, du petit nombre des cartésiens que Leibnitz distingue et estime particulièrement; c'est en effet un disciple exact et fidèle du maître, il a même dans l'école un rang à part et un mérite propre; il en est le physicien, comme de La Forge le physiologiste; toutefois c'est sans grande originalité ni invention remarquable.

Il naquit à Amiens en 1620. Fils d'un simple marchand, qui du reste sut reconnaître et développer avec soin ses heureuses dispositions, après de brillantes études littéraires, il fut envoyé à Paris pour y suivre un cours de philosophie. Il s'appliqua surtout à la physique, mais moins par goût pour les hypothèses auxquelles elle était encore livrée, que par intérêt pour les expériences qui commençaient à s'y introduire et allaient bientôt la renouveler. Aussi, dès qu'il connut la philosophie de Descartes, l'embrassa-t-il avec zèle et en devint-il un ferme partisan. Il n'en fallait pas davantage, l'occasion s'y prêtant, pour le faire bien venir de Clerselier : ce bon Clerselier, qui n'était pas à demi, qui était, on peut le dire, corps et biens au cartésianisme, se lia d'amitié avec Rohault, et, pour mieux se l'attacher, il lui donna sa fille en mariage, malgré l'opposition qu'il y rencontra au sein de sa famille. Il avait fait de son beau-frère Chanut et de

son fils des cartésiens; il voulut aussi avoir un gendre cartésien.

Dès que Rohault se fut assez affermi dans les doctrines nouvelles pour pouvoir les enseigner, il ouvrit des conférences publiques, où son usage était de poser d'abord des questions, d'en provoquer ensuite la discussion, et de terminer par une leçon qui, mêlée d'expériences, établissait la théorie des points discutés. De là son *Traité de physique*, qu'il publia en 1671, qu'annota Antoine le Grand, que traduisit en latin Samuel Clarke, et qui fut pendant plus d'un demi-siècle en faveur dans les écoles. Il n'y a au surplus dans cet ouvrage que la préface qui renferme quelques idées de philosophie générale; le reste est exclusivement de la physique.

Brucker dit, je ne sais d'après quelle autorité, au sujet de ce livre, que Rohault fut mis en scène par Molière, sous le personnage du *docteur Pancrace* du *Mariage forcé*; on aurait peine à le comprendre, car le *docteur Pancrace* est un aristotélicien et Rohault est tout le contraire : c'est un franc et ferme cartésien.

Cependant Rohault ne se borna pas à la physique. Dans l'école de Descartes on n'était pas physicien sans être métaphysicien, et réciproquement. Il toucha donc, dans ses conférences, à plus d'une question de métaphysique, à celles surtout qui tenaient de plus près à la physique, comme, par exemple, *l'âme des bêtes et les formes substantielles*. Celle-ci surtout était délicate, parce qu'elle se liait à une matière alors en fort grande dispute, *à la transsubstantiation*. Provoqué par des attaques qu'il ne pouvait négliger, Rohault publia, en 1671, ses *Entretiens sur la philosophie*, dans lesquels il les repoussa; mais cette dé-

fense ne l'empêcha pas d'être de nouveau attaqué et accusé même d'hérésie. Affligé de ces soupçons, et obligé même pour les dissiper de faire profession publique de catholicisme, ses dernières années se passèrent dans la tristesse, il tomba malade et mourut en 1675. Il fut enterré à Sainte-Geneviève, à côté de Descartes.

Je dirai peu de chose de son *Traité de physique*.

Je rappellerai seulement que dans la préface dont il l'a fait précéder, il trouve qu'il y a quatre principales choses *à redire dans la conduite des philosophes touchant l'état de la physique* : 1° le grand crédit qu'ils accordent aux anciens et l'espèce de vénération qu'ils ont pour Aristote; 2° la manière trop métaphysique dont ils traitent la physique ; 3° l'esprit exclusif de leurs méthodes, qui les porte à se borner tantôt à la seule expérience, tantôt au seul raisonnement, tandis qu'ils devraient, selon les circonstances et les sujets, user de l'un et de l'autre procédé ; 4° ils négligent trop l'application des mathématiques à la physique.

Dans le corps de l'ouvrage, particulièrement aux chapitres II et XXIII, on trouve, mais plutôt indiquée que développée, une théorie de la sensation qui peut se réduire à ceci : que la sensation toute seule ne nous donne pas le monde extérieur. « En effet, dit Rohault (p. 7), voici l'ordre que j'imagine que nous avons tenu en cela : 1° nous avons senti; 2° nous avons remarqué que nous ne sentions pas quand nous voulions, et que nous sentions même quelquefois quand nous ne voulions pas, et de là nous avons conclu que nous n'étions pas la cause totale de nos sentiments. » Il explique aussi comment, dans ce qu'on entend par le chaud, le froid, le son, la cou-

leur, la saveur, etc., il faut distinguer, d'une part, la modification reçue et perçue par l'âme ou la sensation, et de l'autre le pouvoir qu'ont les corps de causer en nous ces modifications; et comment quand nous sentons nous connaissons bien ce que les objets font naître en nous, mais non ce qu'ils sont en eux-mêmes.

Il y a aussi dans la *Physique* de Rohault quelque chose sur les *formes substantielles*. L'auteur y établit, à l'exemple de Descartes, qu'il n'y a pas de formes substantielles, que l'âme raisonnable ne prouve pas qu'il y en ait, qu'elle n'est pas la forme du corps humain en tant que corps.

Mais c'est sur ses *Entretiens* que je veux surtout m'arrêter.

Il y en a deux : ils portent particulièrement sur certains points de métaphysique qui touchent à la théologie, sur lesquels l'auteur croit avoir besoin de présenter des explications ou des justifications.

Dans le premier, il commence par dire que, pour la censure dont on lui parle, il a trop bonne opinion de ceux qui la pourraient décerner, pour avoir sujet de la craindre; car, comme la Sorbonne est composée d'un grand nombre de docteurs qui non-seulement sont gens d'esprit, mais qui avec cela ont beaucoup de sagesse et de modération, ces qualités lui défendent de croire que cette savante compagnie voulût faire à présent une chose de si grande conséquence; puisqu'il y a plus de vingt-cinq ans que ces principes, qu'on appelle nouveaux, se publient dans toute l'Europe, et que l'un des principaux livres qui les contient est même dédié à la Sorbonne[1]. . . . .

[1] Les *Méditations* de Descartes.

. . . . D'ailleurs la faculté de théologie ne se mêle que de choses qui regardent la foi, et il pense avoir pris toutes les précautions nécessaires pour ne pas manquer de ce côté-là. Car, non-seulement il n'a pas traité les questions qui regardent en quelque façon que ce soit les mystères de la foi, mais il s'est même abstenu d'en traiter aucune de celles où les philosophes prennent la liberté de décider du pouvoir de Dieu ; de sorte que pour ne pas faire un autre personnage que celui de physicien, il a seulement traité des choses comme elles sont dans leur état ordinaire et naturel (p. 9 et 10). La théologie et la philosophie, poursuit-il, ont des principes différents ; la théologie est fondée sur l'autorité, et la philosophie n'est appuyée que sur la raison. . . . . Or, quelque secours que la philosophie puisse apporter à la religion, ce qui est mystère sera toujours élevé au-dessus de la raison.....; de sorte que, malgré toutes nos lumières, il nous restera toujours de l'obscurité dans la foi pendant que nous vivrons ici-bas. Toutefois il pense que si les raisonnements philosophiques doivent intervenir en ces matières, selon le sentiment de plusieurs théologiens fort pieux, la philosophie de Descartes vaut au moins autant, sous ce rapport, que celle d'Aristote (p. 14).

Et comme, outre le reproche d'un certain défaut d'orthodoxie, on lui fait aussi celui de s'écarter du péripatétisme, ce qui, aux yeux de certaines gens, équivaut presque à être hérétique, il avoue que si, sur certaines généralités, il ne s'écarte pas d'Aristote, dans les explications particulières, il n'est pas toujours de son sentiment.

Après ce préambule, commence la discussion qui roule d'abord sur la *matière*. On lui demande s'il entend la matière comme Aristote ; il réplique qu'il ne peut pas aussi certainement répondre d'Aristote que de lui-même, mais que pour lui la matière est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Est-elle quelque chose de plus ? Un je ne sais quoi qui est commun à tous les êtres, et qui est le sujet de toutes les formes, l'ὕλη, en un mot, au sens péripatéticien ? Il ne répugne pas à l'admettre, pourvu toutefois qu'on s'entende sur ce je ne sais quoi ; or, il y a à cet égard grande division ; preuve qu'il y a obscurité ; il se borne donc sagement à ne rien enseigner qui y soit contraire.

De la matière il passe à la forme ; on lui demande encore si sur ce sujet il est assuré de suivre le sentiment d'Aristote. Il répond qu'on a également laissé ce principe dans un vague qui ne permet pas de le définir autrement que comme un je ne sais quoi qui donne l'être aux choses et les détermine à être ce qu'elles sont particulièrement et non d'autres choses ; et il fait remarquer que si, par suite de ce vague de la forme, et des interprétations arbitraires dont elle a été l'objet, on a dit, sur la foi d'Aristote, que chaque être, outre la matière qui est déjà une substance, contient encore une autre substance à laquelle on a donné le nom de forme, on a ainsi supposé des formes substantielles, qui ne sont rien moins que prouvées. Pour lui, il consentirait bien à reconnaître les formes comme essentielles parce qu'il les regarderait alors comme des qualités; mais non comme substantielles, parce qu'à ses yeux ce sont des substances imaginaires, et pour nier en

philosophie ces formes substantielles il ne serait pas fort criminel (p. 39).

Voici maintenant en quoi cette question intéresse la théologie.

Si, dans le sacrement de l'eucharistie, le pain et le vin sont des formes non pas substantielles, mais seulement essentielles, on ne peut pas dire de ces formes : Ceci est le corps et le sang de Jésus-Christ, et il n'y a pas transsubstantiation, les formes substantielles seules se prêtent à ce miracle. « Il me souvient, dit Rohault, qu'autrefois un bon religieux qui a été lecteur en philosophie en diverses maisons de son ordre, m'a assuré qu'il est de foi qu'il y a des formes substantielles, qui peuvent avoir une existence indépendante de la matière, et que cela avoit été décidé par un concile qu'il ne put me nommer. » (P. 36.) Mais cette autorité ne l'ébranle guère, et il persiste à poser qu'il n'y pas de formes substantielles. Or, s'il n'y en a pas, lui objecte-t-on, il n'y a pas de formes séparables; et, s'il n'y a pas de formes séparables le pain et le vin qui sont des formes, ne peuvent pas cesser d'être dans telle matière, pour devenir le corps et le sang de Jésus-Christ. A cette objection, que répond-il? Nous allons le voir, mais avant laissons encore la difficulté se produire d'une autre façon.

La question des formes substantielles est la même au fond que celle des accidents réels. Or, ces accidents réels, Rohault n'y croit pas plus qu'aux formes substantielles, il ne regarde, en général, les accidents que comme des modes qui ne peuvent exister sans sujet (p. 41). Mais alors, lui dit-on, il ôte à la religion catholique l'avantage de pouvoir répondre

à la principale objection que font les hérétiques et les libertins contre la croyance que nous avons touchant le sacrement de l'eucharistie. Car lorsqu'ils nous diront qu'après les paroles de la consécration, nous apercevons encore tous les modes du pain et du vin, et que c'est une marque indubitable que la substance du pain subsiste encore, et qu'ainsi après la consécration, nous n'avons que du pain et non pas le corps de Jésus-Christ, il faudra nécessairement demeurer sans réponse : au lieu que si on admet des accidents réels, il est très-aisé de dire que tout ce qui nous paraît sont des accidents qui subsistent alors sans le sujet auquel ils tenaient d'abord (pages 41 et 42).

Voici maintenant comment Rohault essaye de résoudre l'objection.

Après quelques réflexions sur son respect pour la foi, et la manière dont il l'entend ; après cette remarque, en particulier, qu'il ne faut pas porter cette maxime jusqu'à condamner légèrement des opinions qui paraissent véritables, selon la raison, il dit qu'il pourrait trancher tout d'un coup toute objection, en se servant de la solution même de l'école, qui est que les accidents ou les modes du pain et du vin peuvent exister par la puissance infinie de Dieu, séparés du pain et du vin ; qu'ainsi tout ce que nous apercevons qui reste après la consécration, sont des modes qui sont conservés miraculeusement après que les substances du pain et du vin ont été converties au corps et au sang de Jésus-Christ.

Mais il a à donner une preuve qui, comme celle des scolastiques, n'exige pas un miracle et qui est, par conséquent, plus admissible.

Elle consiste à dire, à la différence de l'ancienne philosophie, que les accidents, au lieu d'être dans les objets eux-mêmes, sont dans les impressions de nos sens ; que ce sont des qualités sensibles qui ne sont pas réellement dans les choses, mais en nous, et que nous leur prêtons (p. 51). Ainsi la philosophie nouvelle ne met pas, par exemple, la couleur que nous voyons, dans les objets visibles, mais dans nos yeux ; ni la chaleur que nous sentons, dans le feu, mais dans nos mains; ou plutôt elle met l'une et l'autre dans notre âme qui les sent (p. 51). En sorte que ces accidents ne sont pas seulement séparables, mais séparés des substances auxquelles on les attribue.

Et maintenant, s'il arrivait que nous eussions des impressions qui nous portassent à croire que certains objets sont présents, quoiqu'ils ne le fussent pas en effet; et que nous vissions et sentissions du pain et du vin, sans qu'il y eût du pain et du vin présents; ce serait alors qu'on aurait sujet de dire que ces accidents sont séparés de leur substance, non pas de celle qui les reçoit mais de celle qui les produit et à laquelle l'imagination les attribue (car Rohault, comme on l'a vu, admet dans sa théorie de la sensation que si les qualités sensibles sont des *modes* de l'âme, ce sont des *effets* des corps). Or, c'est ce qui arrive proprement dans l'eucharistie, dont le mystère consiste en ces trois choses, selon la doctrine de l'Église : 1° que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents ; 2° que le pain et le vin ne sont plus après la consécration, étant réellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ ; 3° en ce qu'il reste des apparences de pain et de vin. Et cela

est possible, car il est certain que Dieu peut faire par lui-même, dans nos sens, les mêmes impressions que le pain et le vin y feraient s'ils n'avaient pas été changés. Or, conserver ces impressions sans les corps qui les produisent, c'est proprement conserver des accidents sans les substances qui les causent (p. 57). Par cette voie, il n'y a rien de plus facile que d'expliquer de quelle manière les accidents du pain et du vin subsistent sans le pain et le vin; car il n'y a qu'à dire, en un mot, que le pain et le vin étant ôtés, Dieu continue de faire dans nos sens les mêmes impressions. Et Rohault, pour appuyer son explication d'autorités, cite le père Maignan, de l'ordre des minimes, qui l'enseigna à Rome dans le couvent de la Trinité, avec l'approbation de ses supérieurs, suivi lui-même en ce point par un grand nombre de docteurs, et le père Fabry, jésuite, qui professa à peu près le même sentiment.

Rohault, après quelques autres considérations dans le même sens, mais qui portent particulièrement sur les détails de la question, conclut en soutenant que son opinion, plus philosophique, n'est pas moins orthodoxe que celle des scolastiques. Ainsi finit son premier *Entretien*.

Le second a rapport non plus à la théologie, mais à la zoologie; il traite de la question de l'âme des bêtes.

Rohault commence par dire qu'il y a depuis peu des philosophes qui croient que les bêtes n'agissent pas par connaissance, et que ce sont de pures machines. Quoique cette opinion, ajoute-t-il, ne le regarde pas, et qu'il en ait laissé disputer les autres sans jamais se déterminer lui-même là-dessus, il

pense néanmoins qu'elle est probable, et pour le montrer il répond d'abord à cette objection : que les bêtes ont de la connaissance puisqu'elles ont de la joie et de la douleur. Mais la question est précisément de savoir si elles ont de la joie et de la douleur, c'est-à-dire de la connaissance : c'est résoudre la question par la question.

« Et vous ne devez pas apporter, dit Rohault, comme une chose que vous ayez aperçue dans les bêtes, ni la joie, ni la colère, ni autres semblables passions; car toutes ces choses-là ne sont pas du tout sensibles (p. 147). Tout se réduit à certains mouvements et à certaines dispositions du corps. Or, ces mouvements et ces dispositions, de pures machines peuvent les avoir. Et, à ce point de vue, un animal est une machine, qu'on ne remonte pas comme une horloge, mais qu'on remonte cependant par les aliments : on remonte la machine toutes les fois qu'on lui donne à boire et à manger. Or y a-t-il plus de connoissance dans l'animal ainsi entendu que dans l'horloge, que dans le morceau de fer qui se meut vers l'aimant et ne se meut pas vers le caillou (153-156). On parle du cri des chiens; mais le bruit que font les orgues quand on les touche est-il une marque qu'il y a de la douleur dans les orgues ? On cite l'exemple de l'hirondelle et du ver à soie; mais cette justesse qui se voit dans tous ces actes et dans d'autres semblables, est-elle plus une preuve qu'ils se font par connoissance, que celle qui paroît dans plusieurs autres êtres qui, sans nulle connoissance, font des choses beaucoup puls justement que ne sauroient les faire des hommes avec tout leur esprit ; il n'y a pas d'orfévre qui, dans les ténèbres,

pût séparer comme la pierre d'aimant la limure de fer de la limure d'argent mêlées. » (P. 162.)

Et les bêtes, avec quelque justesse qu'elles agissent, ont-elles jamais rien fait qui approche de celle avec laquelle la moindre fleur de nos campagnes pousse sa tige, ses boutons et ses feuilles? Une mouche à miel a-t-elle les compartiments de sa ruche mieux compassés que ceux d'une grenade? «Vous ne sauriez donc, dit Rohault, me proposer aucun acte des bêtes que je ne vous rapporte quelque chose de semblable, que vous reconnoîtrez arriver dans d'autres sujets, qu'on ne peut même soupçonner d'être capables de connoissance. Les bêtes n'ont donc pas de connoissance, par conséquent pas de principe connoissant, pas d'âme, ou ce n'est qu'une âme sensitive et materielle qui consiste dans la figure et la disposition des parties.» (P. 111.)

On voit quel est au fond tout le raisonnement de l'auteur : nous ne pouvons pas juger directement de l'âme des animaux, nous ne le pouvons qu'indirectement et par conclusion, Or, comment devons-nous conclure à cet égard? Est-ce en ne considérant dans les animaux que les mouvements, les phénomènes ou les signes par lesquels ils se rapprochent des pures machines? ou en tenant également compte de ceux par lesquels ils se rapprochent de l'homme? C'est évidemment en faisant ces deux choses, c'est-à-dire en les observant dans tout ce qu'ils sont en effet. Si donc extérieurement et par les apparences les animaux ont en eux de la machine, ils ont aussi de l'âme; machine et âme, âme-machine, si l'on veut, âme pour connaître, sentir et se déterminer, mais machine pour ne rien faire de tout cela qu'instinctive-

ment et sans raison ; voilà ce qu'ils paraissent. Rohault dit bien : âme sensitive, mais ce n'est pas assez dire, parce que par ces termes il entend quelque chose de matériel ; il faut admettre une vraie âme, capable par sa nature d'une certaine intelligence, d'une certaine sensibilité, d'une certaine tendance à l'action, à laquelle toutefois manquent la perfectibilité et la moralité.

Mais, dira Rohault, si telle est l'âme des animaux, elle est donc immortelle, puisqu'elle est inétendue, par conséquent indivisible, par conséquent aussi indestructible. Sans aucun doute ; et sur ce point, pour abréger, je renvoie à Leibnitz ; seulement je ferai remarquer que, comme il y a âme et âme, il y a aussi immortalité et immortalité ; ce qui suppose que, comme l'âme des bêtes est sans moralité, son immortalité n'a pas davantage ce caractère, d'où suit la grande différence de la destinée future de l'homme et de celle de l'animal.

Rohault semble craindre aussi que si on accorde l'âme aux bêtes, on ne veuille qu'elle soit mortelle, et que les libertins ne disent : Il faut avouer que l'âme de l'homme peut bien aussi être mortelle. Mais la réponse est bien simple, et la voici : L'âme des bêtes n'est pas mortelle, parce qu'elle est spirituelle ; par conséquent l'âme humaine ne l'est pas davantage. L'une et l'autre sont immortelles ; seulement, si on peut le dire, celle-ci l'est plus, ou l'est avec plus de développement que celle-là, elle l'est à d'autres conditions et avec un autre avenir.

En terminant l'*Entretien*, Rohault croit devoir repousser certains préjugés ou objections vagues répandus contre « ce qu'il plaît à certaines gens d'ap-

peler la philosophie nouvelle (p. 193); comme, par exemple, qu'elle choque la théologie sur le sujet de la foi, de l'espérance et de la charité; il y répond en résumant quelques-unes des raisons qu'il a développées précédemment, particulièrement en ce qui regarde les accidents réels. Après quoi il fait dire à son interlocuteur : « Je ne vois pas ce qui pourroit empêcher que votre manière de philosopher ne soit un jour reçue ; et même il est à croire que ceux qui, aujourd'hui, y apportent le plus d'obstacles, s'y apprivoisant à la fin ne s'en choqueront plus autant. » Mais il réplique : « Je n'ai pas si bonne opinion de moi, que de me croire capable d'instruire les autres ; mais je rends seulement raison au public de la méthode que j'ai suivie, pour tâcher de m'instruire moi-même, en marchant dans la voie d'un des plus grands hommes de ce siècle, et qu'on ne peut pas nier avoir apporté beaucoup de lumières à la philosophie.... Si vous désirez savoir l'estime qu'une grande reine en faisoit, et le sentiment qu'elle avoit de cette philosophie que quelques-uns un peu trop zélés prétendent être contraire à la religion, je vous ferai voir le témoignage qu'elle en a donné; ce témoignage, le voici :

« .... Nous certifions par ces présentes, qu'il (Descartes) a beaucoup contribué à notre glorieuse conversion, et que la Providence s'est servie de lui et de notre illustre ami, ledit sieur Chanut, pour nous en donner les premières lumières ; en sorte que sa grâce et sa miséricorde achevèrent après à nous faire embrasser les vertus de la religion catholique, apostolique et romaine, que ledit sieur Descartes a toujours constamment professées, et dans

lesquelles il est mort avec toutes les marques de la vraie piété que notre religion exige de tous ceux qui la professent. En foi de quoi....

« Fait à Hambourg, le 3 août 1667.

« CHRISTINE ALEXANDRA. »

Après avoir exposé Rohault je devrais peut-être le discuter. Mais je prie qu'on remarque quelles sont chez lui les opinions que j'aurais à juger : il y en a deux principales, celle qui est relative aux qualités sensibles, et celle qui regarde l'âme des bêtes. Or, l'une et l'autre sont cartésiennes, purement cartésiennes ; j'ai donc déjà eu à les apprécier dans Descartes lui-même ; il n'y a, d'ailleurs, au point où en sont aujourd'hui les théories philosophiques, que peu de chose à en dire. En quelques mots je viens d'indiquer en quoi pèche l'hypothèse qui nie l'âme des bêtes. Et quant à l'explication des qualités sensibles par les sensations elles-mêmes, s'il est vrai que nous ne connaissions et ne déterminions les unes que comme causes des autres, il ne l'est pas que nous identifiions les unes avec les autres, et que nous puissions dire que la saveur, l'odeur, la couleur, etc., sont dans l'âme et non dans les objets ; l'impression de la saveur, de l'odeur, de la couleur, etc., est dans l'âme ; mais la saveur, l'odeur, la couleur elles-mêmes sont dans les corps qui nous affectent ; ce sont des propriétés de ces corps et non des modes de l'âme ; ce sont des choses *sensibles* et non des sentiments.

Les sentiments, les sensations, il n'est pas besoin de le démontrer, n'ont rien de l'étendue ou de ce qui suppose l'étendue, tandis que les choses sensibles, la saveur, l'odeur, la couleur, etc., sont ou

supposent de l'étendue. Rohault ne peut donc pas bien dire que ce sont des modes de l'âme, et Malebranche, qui l'a essayé avec tout l'art de langage qu'il possède, ne justifie pas mieux ses expressions; jamais ce ne sera une exacte manière de parler que de se servir de ces termes : l'âme a en elle la saveur, l'odeur et la couleur, etc., elle n'en a que l'impression.

Quant à l'application que fait Rohault de sa théorie à la théologie, je ne l'examine pas; je me borne à faire observer que cette théorie admise, l'explication du dogme de la transsubstantiation est, en effet, plus satisfaisante que celle de l'école; elle implique toujours un miracle mais elle échappe à une contradiction.

Je quitte maintenant Rohault pour passer à de La Forge. C'est aller d'un cartésien à un cartésien de même nuance. De La Forge, comme Rohault, comme Régis et quelques autres, est un de ces esprits bien faits, qui entendent, reçoivent, développent et servent utilement le cartésianisme, mais n'y apportent aucune nouveauté. Seulement, comme je l'ai déjà dit, il en est plus particulièrement le physiologiste.

CHAPITRE II.

DE LA FORGE.

On sait peu de chose de Louis de La Forge.

Il naquit, à Paris, au commencement du XVII[e] siècle, se trouva en relation avec M. de Montmor et Clerselier[1], vraisemblablement par suite de son zèle pour le cartésianisme; s'établit à Saumur en qualité de médecin, et là, après avoir coopéré avec Clerselier à l'édition du *Traité de l'homme*, dont il fit les notes (on a dit qu'il en fit la préface; mais voici comment il s'exprime lui-même en parlant de son propre ouvrage : « J'ai cru être obligé de le publier, après ce que M. Clerselier, à qui j'en ai fait voir quelque chose, en a dit dans sa préface, ») il donna, en 1661, son *Traité de l'esprit humain*, écrit par lui en français, et traduit en latin par Flayder, en 1666. Il y disserte de l'*esprit de l'homme, de ses facultés, de ses fonctions, de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes*. Son cartésianisme, en effet, se déclare dès le début : « Sous ce nom (le nom de scolastique), dit-il, je ne veux pas tant parler de ceux qui enseignent la philosophie d'Aristote, sachant bien qu'il y en a plusieurs qui ne le font que pour obéir à la coutume et contre leurs sentiments, que de ceux qui, après avoir fait leurs cours, et être

[1] Voir ce qui a été dit plus haut à cet égard.

sortis du collége tout remplis de la bonne opinion d'eux-mêmes, pour avoir répondu publiquement et avoir reçu le bonnet, ne jettent plus les yeux sur aucun livre de philosophie, et ne savent, des sentiments de Platon et d'Aristote, qu'autant qu'on leur en a dicté dans leurs écrits, et qu'ils en ont retenu des explications de leurs professeurs. Ceux-ci sont les plus fâcheux adversaires des disciples de M. Descartes... et comme il n'y a point de questions qu'ils ne rendent problématiques par le moyen de la dialectique, ni de vérité si reconnue qu'ils ne puissent combattre par leurs distinctions, ils passent, sans y penser, de l'école d'Aristote dans celle des pyrrhoniens, qui est entièrement contraire à la nôtre.... Mais ils me permettront de demeurer dans une école où l'on entend du moins ce que l'on dit, et où l'on ne se vante pas de savoir ce que l'on ne sauroit comprendre. »

De La Forge est à peu près dans les mêmes dispositions à l'égard de ceux qui *rejettent toutes les opinions qu'ils estiment nouvelles* et *qui ne pensent pas qu'il puisse y avoir rien de véritable qui ne se trouve couché dans Platon, Aristote ou Épicure.* Comme ils trouveront sans doute fort mauvais qu'il ne cite presque aucun auteur, il leur répond d'avance que, ne s'étant proposé dans cet ouvrage que de chercher ce que la seule lumière de la raison peut découvrir de la nature de l'âme, il n'a pas dû se servir d'aucune autorité; de sorte même que, quand il allègue celle de Descartes, ce n'est pas pour prouver les choses qu'il avance, mais pour faire voir seulement qu'il raisonne selon ses principes. Et on ne pourra pas lui dire qu'il devrait imiter les élèves d'Apelle et de Par-

rhasius[1], et ajouter simplement au bas de son livre : *Descartes faisait.* Il a fait, il est vrai, selon la méthode de Descartes, une œuvre libre et sans servilité.

Quant aux beaux esprits qui voudraient que la philosophie parlât le langage de la rhétorique, de La Forge s'exprime ainsi : « J'avoue que j'aurois souhaité leur donner la satisfaction qu'ils désirent; mais cela auroit été bien difficile à un homme qui a passé presque tout le temps de sa vie éloigné de la cour et de l'académie; outre que la matière que j'avois à traiter ne le permettoit pas... et que ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que le bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique. »

Après ces réflexions préliminaires, de La Forge entre en matière, et commence à tracer son plan. Ainsi il dira : 1° en quoi consiste la nature de l'esprit de l'homme; 2° quelles sont ses fonctions, si on le considère en lui-même et comme séparé du corps; 3° de quelle sorte le corps et l'esprit sont unis ensemble; 4° quelles sont les actions qui résultent de cette union; 5° et enfin, quels sont les moyens principaux pour bien conduire toutes les actions, afin d'être, dès cette vie, le plus heureux que l'on puisse être.

On le voit, c'est le dessein tout à la fois d'une psychologie et d'une morale, mais avec cette diffé-

[1] Selon la remarque de de La Forge, les élèves de ces peintres se contentaient de mettre au pied des dernières ébauches de leurs maîtres : Apelle faisait, Parrhasius faisait.

rence que celle-ci est réduite aux questions suivantes : Quel est le souverain bien de l'homme dans cette vie? De la principale source de nos erreurs et des moyens de les éviter; remède général contre la fougue des passions et les adversités de la fortune; et occupe à peine cinquante pages; celle-là en remplit quatre cents. Il est donc beaucoup plus donné à la psychologie qu'à la morale.

Dans l'examen que je vais faire des divers points de doctrine compris dans le plan qui vient d'être indiqué, j'insisterai naturellement un peu plus sur ceux qui présentent quelque nouveauté, que sur ceux qui ne sont guère qu'une pure reproduction des idées du maître.

Ainsi, dans le chapitre Ier, qui a pour titre : *De la nature de l'esprit de l'homme; qu'il est plus aisé à connoître que le corps*; je me bornerai à citer ce passage qui le résume (p. 11) : « 1° Que cette proposition : je pense, donc je suis, est la première conclusion certaine qui se présente à ceux qui conduisent leurs pensées par ordre, et qui leur découvre l'existence de quelque chose. 2° Que mon âme, c'est-à-dire cette substance qui pense en moi, est plus aisée à connoître que le corps ou la substance étendue, puisque les doutes les plus hyperboliques ne sauroient me faire douter de son existence, et que je trouve une infinité de propriétés de ma pensée, avant que je puisse songer seulement à chercher celles du corps. 3° Que l'idée de la pensée et de l'étendue sont entièrement différentes, puisque je puis concevoir l'idée de la pensée, en niant même qu'il y ait aucune substance étendue. 4° Enfin, que cette vérité ne m'est pas venue par les sens, lesquels ne nous représen-

tent jamais rien que d'étendu. — Ces quatre vérités, ajoutent l'auteur, sont le fondement de ce traité. »

Je serai un peu moins court sur le chapitre II, quoiqu'il ne soit cependant encore qu'une pensée de Descartes, mais la matière est de grande importance, et ne doit pas être négligée. Il a pour titre : *que tout ce qui pense est immatériel*. De La Forge établit ainsi cette proposition :

« Comme nous n'avons point d'autre notion de l'être ou de la substance en général, sinon qu'elle est le premier sujet de quelques attributs ou propriétés, aussi ne saurions-nous avoir de meilleurs fondements pour reconnoître si deux substances sont différentes, que lorsque nous remarquons qu'elles sont le sujet de divers attributs. » (P. 15.) Et il conclut que, « comme les attributs de l'esprit et du corps sont divers, les substances le sont également. » On objecte que ces deux attributs sont simplement divers et nullement opposés, et qu'ils peuvent, en conséquence, être réunis dans une seule substance, laquelle pourrait être la matière. — Mais Descartes a résolu la difficulté en répondant à Henri Le Roy : « Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelque substance, il ne sauroit y avoir entre eux de plus grande opposition, que d'être divers; car étant tels, que la notion de l'un n'est en aucune façon comprise dans la notion de l'autre (comme pour l'étendue et la pensée), il est impossible qu'ils puissent convenir à un même sujet, d'autant que ce seroit de même que si on disoit qu'un seul et même sujet a deux natures différentes. » (P. 20.)

Or, l'étendue et la pensée sont deux attributs essentiels profondément distincts l'un de l'autre ; donc, etc.

Que si on fait cette autre objection, qu'il y a deux sortes de pensée, l'une qui a pour objet la connaissance des choses spirituelles, universelles et indéterminées, et l'autre qui s'attache aux corps particuliers et déterminés; que la première est véritablement un apanage de l'esprit, mais que la seconde n'est point au-dessus des forces du corps, et que par conséquent la pensée n'est pas exclusivement essentielle à l'esprit ; il y aura à répondre : que c'est là une objection frivole, qui fait voir que ceux desquels elle vient ne se sont jamais étudiés à former des notions claires et dictinctes de la substance corporelle et spirituelle; « Car, je vous prie, dit de La Forge, nos sensations sont-elles moins des perceptions ou des pensées, pour avoir le corps pour objet, et n'est-ce pas une chose ridicule, de vouloir dire que le sentiment ou la pensée d'une chose corporelle, sont corporels eux-mêmes; toute pensée ne porte-t-elle pas avec soi le caractère d'un esprit.... Je sais bien que l'action du corps doit intervenir dans la sensation; mais cette action n'est point un sentiment. » (P. 22.) On reconnaît sans peine ici une des réponses que Descartes adresse à Gassendi. Mais voici une application ou un développement de cette réponse qui appartient un peu plus à de La Forge ; elle se trouve dans son chapitre III; il s'agit de réfuter ceux qui croient que cet univers est composé de substances spirituelles et corporelles, mais estiment que la pensée n'est pas exclusivement aux premières et qu'elle est quelquefois communiquée aux secondes (dans les animaux, par exemple).

« Je suppose en premier lieu, dit de La Forge, que la substance est le genre souverain, dont le corps et

l'esprit sont les deux premières et les seules espèces; en second lieu, que par le corps ils entendent avec moi toute sorte de substance matérielle et étendue, et par l'esprit une chose immatérielle et non étendue; en troisième lieu, que l'espèce ne sauroit convenir aux choses auxquelles le genre n'appartient pas, comme, par exemple, si l'homme n'a aucune connoissance, il est vrai de dire qu'il n'a point de sentiment, parce que le sentiment est une espèce de connoissance; et au contraire que ce qui se dit de l'espèce, peut être attribué au genre.......... .... Je ne crois pas qu'ils puissent faire difficulté de recevoir ces suppositions, d'autant qu'elles sont conformes à leurs principes, et si claires qu'il n'y a point d'esprit tant soit peu attentif et qui ait la moindre teinture de philosophie qui puisse les nier. C'est pourquoi cela étant posé, je raisonne de la sorte : les premières espèces d'un genre souverain, ne sauroient convenir entre elles que dans les attributs essentiels de ce genre; or est-il que la substance est le genre souverain, dont l'esprit et le corps sont les premières et seules espèces; partant, ils ne peuvent convenir que dans les attributs essentiels de la substance.

« Voyons maintenant quels sont ces attributs. Ce sont sans doute ceux sans lesquels la substance ne peut-être conçue et qui conviennent à toutes les substances également, comme d'être par elles-mêmes, et d'être le premier sujet de quelque propriétés, de s'exclure mutuellement l'une de l'autre, etc.

« Mais la pensée et l'étendue ne sont pas du nombre de ces attributs, du consentement même de nos

adversaires, puisque, selon leur doctrine, on voit des substances qui ne pensent point et d'autres qui ne sont point étendues. — Poursuivons : ce qui ne convient que dans les attributs essentiels de la substance, diffère naturellement dans les autres; or est-il que l'esprit et le corps ne conviennent que dans les attributs essentiels de la substance; il faut donc de nécessité qu'ils diffèrent et qu'ils soient opposés dans tous les autres, c'est-à-dire dans tous ceux qui ne leur appartiennent pas en qualité de substance, et partant, comme la pensée et l'étendue ne sont pas au nombre de ces attributs, puisqu'on avoue que les corps sont étendus et que les esprits pensent, on doit avouer aussi qu'il est impossible qu'un esprit soit étendu et qu'un corps pense. Car puisque toutes les propriétés qu'on peut attribuer à l'esprit et au corps, leur conviennent essentiellement en qualité de substance, à la réserve de la pensée et de l'étendue et de toute leur suite et dépendance, ils ne peuvent différer que dans ces deux attributs, et il y auroit de la contradiction à dire qu'ils se puissent ressembler en une chose, dans laquelle ils sont formellement opposés; donc, etc. » (P. 26-28.)

Dans ce même chapitre, de La Forge réfute l'objection des spiritualistes qui disent : « qu'en ôtant toutes sortes de pensées aux substances corporelles, il s'ensuivra, ou que les bêtes brutes n'auront aucune connoissance, ou bien qu'elles auront une âme spirituelle. » (P. 30.)

A cette objection, que de La Forge regarde comme la plus considérable de toutes, mais qui ne le serait pas pour Leibnitz, il répond par la doctrine de Des-

cartes sur ce sujet, qu'il fait valoir à peu près comme Rohault. Il serait inutile de s'y arrêter.

Mais je ne crains pas d'insister sur une nouvelle preuve qu'il propose contre ceux qui ne conçoivent que des substances corporelles (p. 37 et suiv.), dans laquelle l'auteur s'attache particulièrement à réfuter Hobbes.

Il commence par citer ces paroles de l'adversaire qu'il veut combattre : « Hinc originem trahunt quo-« rumdam metaphysicorum errores, qui, ex eo quod « considerari potest cogitatio sine consideratione « corporis, inferre volunt non esse opus corporis co-« gitantis. » (P. 23 du *de Corpore.*) De La Forge ajoute : « M. Hobbes dit en mille endroits que les substances intellectuelles sont des termes qui se détruisent, et que tout homme est corps.............. .... Dans son *Léviathan* il entreprend particulièment de le prouver et raisonne ainsi (p. 34) : Le corps est ce qui est capable de remplir un lieu et d'être partie réelle de l'univers, car l'univers est un assemblage de corps, et tout ce qui n'est point corps n'en peut faire partie, de même qu'il ne peut y avoir de corps qui n'y soit compris.... corps et substance ne signifient donc qu'une même chose. »

De La Forge traite d'abord avec quelque ironie cette opinion de Hobbes, puis il laisse parler le docte Warde (*in Thomæ Hobbii philosophiam exercitatio epistolica*). Or, voici comment s'exprime Warde : « Vous avancez que c'est le même homme qui est vieux et jeune, non pas à raison de son corps qui n'est pas le même, mais de sa forme qui est la même que dans la génération, et qui est le principe du mouvement; partant, il faut que vous concluïez que

cette forme n'est ni le corps ni son mouvement ; elle est d'ailleurs une substance, puisque vous dites qu'elle est le principe du mouvement et le sujet de certains accidents; cette forme est donc, selon vos maximes, quelque chose d'incorporel. »

De La Forge à son tour réfute Hobbes ; il lui semble qu'on peut encore le convaincre de la même vérité sans sortir de ses principes, en raisonnant ainsi avec lui : « La pensée, selon vous, ne peut être un corps, ni un accident d'un corps, car si c'étoit un corps, elle ne pourroit être conçue sans lui, et toutefois, dans le passage allégué, vous êtes demeuré d'accord qu'elle pouvoit l'être; ce n'est pas non plus l'accident d'un corps ; car vous définissez l'accident, une façon de concevoir un corps ; il faut donc que la pensée soit la propriété d'un être incorporel. »

De La Forge réfute également ici un argument tiré d'un livre qui a pour titre : *Preuve de la vraie philosophie démontrant que toute substance est un corps*, « Toute substance divisible, y est-il dit, en parties divisibles à l'infini est corps; or est-il que toute substance finie est telle, et que toute substance créée est finie, donc, etc. » — Réponse : « Chaque créature est finie dans sa nature et selon ce qu'elle est; ainsi les corps sont finis dans leur étendue et les esprits dans leur pensée, et tout de même qu'on ne peut pas dire que le corps soit fini dans la pensée, de même l'esprit n'est ni fini, ni infini dans l'étendue; or, bien qu'un esprit soit fini dans sa faculté de pensée et dans son action, il n'est pas pour cela divisible en parties, d'autant que la divisibilité est une suite de l'étendue, qui ne lui convient point;

en effet, qui a jamais conçu la moitié ou le quart d'une âme? Voit-on que les grandes âmes occupent plus de place que les petites, etc.? » (P. 51.)

Je crois devoir rapporter encore ici l'opinion de de La Forge sur ce point: « que tout ce qui pense, pense toujours tandis qu'il existe. » (P. 53 à 63.)

En effet, selon lui, la nature de la pensée consiste dans cette conscience, ce témoignage, ce sentiment intérieur par lequel l'esprit est averti de tout ce qu'il fait ou souffre, et généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui dans le temps même qu'il agit ou souffre.... Et ce témoignage, ce sentiment intérieur, n'est pas différent de l'action et de la passion, lesquelles l'avertissent de ce qui se fait en lui et ne doit pas être confondu avec la réflexion, qui ne se trouve pas dans toutes nos pensées[1].

Or, s'il en est ainsi, si penser est agir ou pâtir avec conscience, il suit que l'esprit, essentiellement pensant, ne souffre ni ne fait jamais rien sans penser « que tout ce qui se fait ou se souffre dans l'esprit sans qu'il s'en aperçoive, ce n'est pas l'esprit qui le fait ou le souffre » (p. 55); et qu'en tout ce qui lui appartient il pense toujours, il pense dès qu'il est et tant qu'il est.

De cette théorie de la nature de l'âme, de La Forge passe à la considération de son immortalité, qu'il conclut, à la manière de Descartes, par raisons métaphysiques plutôt que par preuves morales; de même au reste que le fait Regis, comme nous le verrons plus tard, et presque dans les mêmes termes. Mais de La Forge sans s'écarter précisément ici de la doc-

[1] M. Hamilton dans ses *Fragments* développe la même opinion, et en tire même une objection contre Reid.

trine du maître, essaye cependant quelques conjectures sur l'état de l'âme après la mort (p. 403). Ainsi, après avoir rapporté ces paroles de Descartes à la princesse Palatine (*Lettre IX*, vol. I) : « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins connoissance que M. d'Igby ; car en laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point avec assurance ; » après ces paroles, dis-je, de La Forge pense que : « Si cependant on veut tenter de pénétrer dans ces obscurités, on doit seulement attribuer à l'âme dans l'autre vie les choses qui suivent nécessairement de son essence ; ainsi il n'y a rien que de vraisemblable à croire que notre âme, n'étant plus alors unie au corps, n'aura plus de sentiment, de mémoire, ni d'imagination.... mais qu'elle concevra les choses par la seule action de l'entendement, qui lui fournira des idées beaucoup plus claires et beaucoup plus distinctes que toutes celles qu'elle a eues pendant cette vie..... C'est pourquoi dans cet état elle sera sans comparaison plus heureuse qu'elle n'est à présent ; car bien qu'elle n'ait plus de mémoire corporelle, et que ses premières idées ne lui reviennent plus fortuitement en la pensée comme elles font maintenant, elle pourra en revanche produire de nouveau les mêmes pensées qu'elle a eues en cette vie ; et la facilité qu'elle aura alors à les produire, jointe à la clarté avec laquelle elle les concevra, la fera souvenir qu'elle a déjà eu autrefois des pensées, et même elle s'en souviendra plus distinctement et plus facilement qu'elle ne fait à présent, à cause que l'action de la mémoire intellectuelle ne

pourra pas alors être corrompue comme l'est celle de la mémoire corporelle par l'action des objets extérieurs. » (P. 408.)

On voit par conséquent que quand de La Forge dit plus haut que l'âme dans l'autre vie n'aura pas la mémoire, c'est la mémoire corporelle, la mémoire des sensations qu'il entend.

De plus, poursuit l'auteur, l'âme délivrée de l'action des objets extérieurs, ne pensera plus qu'à ce qu'elle voudra; si ce n'est peut-être que son Créateur ou les autres esprits avec lesquels elle pourra converser, lui donneront quelques nouvelles pensées. Elle aura de même une volonté ou une puissance de se déterminer, non pas précisément infaillible, car elle ignorera encore, mais beaucoup plus libre, plus capable de résolution et d'attention; par suite aussi, elle aura des émotions qui ne seront plus des passions à proprement parler, mais une joie et une douleur intellectuelles. Quant au pouvoir de mouvoir les corps, il est douteux qu'elle le retienne; cependant la bonté du Créateur lui laissera peut-être la faculté de joindre ses pensées à tel corps que bon lui semblera, pour le mouvoir et le transporter, sans être soumise aux conditions et sujétions terrestres, qui lui sont présentement imposées.

Tel on peut concevoir l'état de l'âme dans l'autre vie.

Ici se termine dans de La Forge ce qui a proprement rapport à la nature de l'esprit : nous passons donc à ce qui regarde ses facultés.

C'est au chapitre VII que commence cette nouvelle recherche; elle procède de cette distinction, tout à fait cartésienne que « toutes celles de nos opérations

qui sont accompagnées de pensées se pouvant rapporter à deux espèces, les premières sont celles qui partent de la puissance que nous avons d'apercevoir ou de connoître, les deuxièmes sont celles qui viennent de la faculté de vouloir ou de nous déterminer.» Ainsi toute action des sens, de l'imagination, de la mémoire, de l'entendement rentre dans la première; tout jugement, toute inclination, appétit, émotion, etc., rentre dans la deuxième.

Ce sont là les deux ordres de fonctions de l'esprit de l'homme; cependant il faut remarquer que dans l'un il n'y a que l'entendement qui soit rigoureusement inséparable de l'esprit, parce qu'il lui est essentiel, et que dans le deuxième de même il n'y a que les déterminations, suites d'une connaissance claire et distincte, qui soient de l'essence même de la volonté et par conséquent de l'esprit. Ainsi la volonté et l'entendement voilà les deux facultés propres de l'esprit; toutefois la volonté a quelque chose de plus intime et de plus spirituel, si on peut le dire « en ce qu'elle dépend moins de l'action des choses extérieures, que l'esprit en est le plus maître, et qu'elle le perfectionne davantage. »

On a trouvé avec raison que l'originalité de M. Maine de Biran est dans la pénétration avec laquelle il a saisi et développé une vue analogue; il avait beaucoup lu Descartes et les cartésiens; ce simple sentiment dans de La Forge n'aurait-il pas éveillé et excité l'attention du profond analyste, qui s'est ensuite emparé de cette idée pour l'élever à la hauteur d'une doctrine considérable? Quoi qu'il en soit, de La Forge énonce cette proposition, que la volonté est plus intime à l'esprit que l'entendement.

Il est inutile de faire remarquer combien en tout ceci de La Forge philosophe selon Descartes : attribuer le jugement non pas à l'entendement mais à la volonté; rapporter à la volonté, avec la volonté proprement dite, la sensibilité; réduire ainsi les facultés de l'âme à deux, non sans méprise ni confusion, voilà ce qu'il emprunte malheureusement à Descartes.

Après ces généralités sur les facultés de l'esprit, de La Forge entre dans quelques considérations particulières sur chacune d'elles et d'abord sur la connaissance. A ce sujet il examine et rejette différentes explications, mais s'attache surtout à celle qui suppose des espèces corporelles.

Arrêtons-nous un peu avec lui à cet examen; nous verrons comment il y devance Reid, dans la critique que fait celui-ci de ce qu'il appelle la *théorie des idées*.

Il n'y a pas selon lui d'espèces corporelles, si l'on entend comme Fracastor[1] par ces mots de petites images; elles ne sont pas plus de petites images que notre esprit n'est un petit ange. En effet, pour qu'elles le fussent et qu'elles servissent à la connaissance, il faudrait qu'elles fussent semblables à leurs objets et qu'elles nous les représentassent comme dans un miroir. Or, elles n'ont ni l'un ni l'autre caractère ; il suffit de le montrer du premier, car si elles ne l'ont pas, elles n'ont pas le second. Eh bien! elles ne sont point des peintures, des tableaux, des objets; nous n'avons pas en nous une image de l'étendue indéfinie, de la grandeur du firmament, de la petitesse de

[1] Médecin italien, né à Vérone en 1483, et mort en 1553, auteur d'un *Dialogue sur l'âme*.

certains corps, de la rapidité ou de la lenteur de certains autres et cependant nous avons une idée de toutes ces choses; nous n'avons pas une image de la saveur, de l'odeur, du chaud, du froid, du sec et de l'humide et néanmoins nous en avons la perception (p. 105-108). « Et, dit de La Forge, quand toutes ces raisons ne seroient pas suffisantes, ne seroit-ce pas assez pour nous persuader cette vérité, de considérer que ces espèces corporelles (ces prétendues images volantes) ne sauroient être que des modes ou accidents de quelques corps, lesquels ont ces deux propriétés: 1° de ne pouvoir sortir de leurs sujets pour passer dans un autre? 2° et quand bien même ils en pourroient sortir, ils ne pourroient néanmoins être reçus que dans un sujet étendu; d'où il s'ensuit naturellement qu'ils ne pourroient être reçus dans notre esprit. Laissons donc Fracastor et tous ses sectateurs, et ne soyons pas si simples que de croire que les objets envoient à nos sens de petites images volantes ou que notre esprit n'a pas besoin d'autres idées que de ces espèces corporelles, auxquelles on a jusqu'ici mal à propos donné le nom d'images ou de tableaux. Mais, dira quelqu'un, qu'est-ce donc que peuvent être ces espèces corporelles si ce ne sont pas des images? Le *Traité de l'homme* et les autres écrits de M. Descartes l'ont suffisamment expliqué; les espèces corporelles ne sont autres que le changement que les objets (et les autres causes qui obligent l'âme de l'homme à avoir quelque pensée qu'elle n'auroit pas sans cela) apportent au mouvement du cours des esprits animaux en agissant sur les filets des nerfs ... ou encore ce sont les impressions que font les objets intérieurs ou extérieurs sur nos organes intérieurs

ou extérieurs, auxquels la pensée ou les sentiments que nous avons à leur occasion sont attachés.» (P. 99.)

Voilà pour les espèces corporelles; venons maintenant aux idées de l'esprit, que sont elles en elles-mêmes? «Des formes, des modes, ou des façons de l'esprit, par la perception immédiate desquelles nous apercevons les choses qu'elles nous représentent; souvent unies aux espèces corporelles, elles en sont quelquefois séparées, et toujours distinctes.» (P. 127.)

« Que si l'on demande ici comment il est possible que des choses spirituelles, telles que sont nos idées ou les formes de nos pensées, nous puissent faire concevoir le corps et ses propriétés, avec lesquels elles n'ont aucun rapport de ressemblance, cela n'est pas sans difficulté; mais néanmoins vous ne devez pas douter de ce qui vient d'être dit, principalement si vous prenez garde à deux choses : 1° que l'esprit étant une chose qui pense, sa nature est nécessairement telle qu'il peut par ses propres pensées se représenter toutes choses en lui; 2° que notre esprit est *divinæ quasi particula mentis*, et que Dieu ne pourroit pas connoître les corps, s'il étoit impossible que sa pensée, toute spirituelle qu'elle est, les lui pût représenter. » (P. 130.)

Et si on demande encore quelle est l'origine ou la cause des idées, il peut être répondu qu'elle est double, qu'il y a la cause effective et principale, et la cause éloignée et occasionnelle; celle-ci qui est dans l'objet des idées, celle-là dans la faculté que nous avons de penser; l'une activant l'autre qui est passive de sa nature. Il y a de plus à tenir compte dans ce fait de la volonté humaine et de la puissance de Dieu.

Reste un dernier point à toucher, celui de la classification des idées.

Quoique toutes semblables au fond, elles peuvent cependant se distinguer et se diviser d'après les caractères qu'elles présentent, les objets auxquels elles répondent, les facultés et les causes dont elles dépendent. Ainsi, il y a les idées claires ou obscures, simples ou complexes; celles qui se rapportent au corps ou à l'esprit, aux choses du dedans ou à celles du dehors, et enfin celles qui appartiennent aux sens, à l'entendement ou à l'imagination.

Quant aux idées innées, de La Forge s'explique ainsi : « Avant que je finisse ce chapitre, il faut que je dise un mot de cette célèbre question, savoir si les idées de l'esprit sont innées avec lui, ou si elles sont acquises. Je réponds qu'elles sont l'un et l'autre; elles sont nées avec lui, non-seulement parce qu'il ne les a jamais reçues des sens, mais encore parce qu'il est créé avec la faculté de penser et de les former, laquelle en est la prochaine et principale cause; de la même façon que l'on dit que la goutte et la gravelle sont naturelles à certaines familles. . . . . . Mais les idées sont acquises si, par ce mot, on entend qu'elles sont dans la substance de l'âme, comme dans un réservoir, à la manière dont on dispose des tableaux dans une galerie pour les considérer quand on veut; car il n'y a aucune d'elles en particulier qui exige d'être actuellement présente à notre esprit, puisque étant une substance qui pense, il ne peut rien avoir actuellement présent, dont il n'ait conscience. C'est pourquoi elles ne sont contenues dans l'esprit qu'en puissance et non en acte, à peu près à la manière dont les figures sont contenues dans un morceau de

cire ; en quoi il y a cette différence à remarquer que dans la cire cette puissance est seulement passive, au lieu que dans l'esprit elle est aussi active. »

Telle est, en résumé, la théorie de la connaissance de de La Forge.

Vient maintenant, d'après l'ordre qu'il s'est tracé, celle de la volonté.

Je n'ai pas besoin d'avertir que, comme la précédente, elle est à peu près de tout point celle de Descartes ; on s'en apercevra sans peine. Aussi serai-je assez court ; néanmoins je n'abrégerai pas trop, car je désire faire suffisamment bien connaître le livre que j'analyse.

De La Forge définit d'abord la volonté, puis il montre que nous la possédons, et enfin qu'elle est libre quoiqu'elle dépende de Dieu.

1° Qu'est-ce donc, selon lui, que la volonté ? un principe actif qui, de lui-même et par lui-même, se porte sur ce que l'entendement aperçoit, choisit et se détermine à embrasser ou à fuir un parti, ou à demeurer en suspens, ne prenant pas de résolution si l'idée est obscure, et si elle est claire en prenant une infailliblement. « Toutefois et nonobstant que l'esprit suive et embrasse infailliblement le bien qu'il connoît clairement, c'est toujours librement qu'il le fait. » (P. 145.)

Et la liberté n'est pas dans l'indifférence, si par indifférence on entend l'absence de lumière pour se déterminer, mais elle est l'indifférence même, si, comme dans l'école, on veut que ce soit le pouvoir de faire ou de ne pas faire.

« La volonté ou la liberté du franc arbitre consiste donc en ce que pour affirmer ou nier, rechercher ou

fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.» (P. 155.)

La volonté et le libre arbitre ne sont réellement que la même chose, néanmoins ils sont en quelques façons différents ; car, par volonté, nous entendons principalement *τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ αὐτοκίνητον*, c'est-à-dire le principe par lequel l'esprit se détermine de lui-même et fait tous les mouvements et toutes les actions que nous sentons venir de nous-mêmes; et par le franc arbitre, nous entendons *τὸ αἱρετικὸν, καὶ προαιρετικὸν*, c'est-à-dire ce même principe en tant qu'il a le pouvoir de choisir. C'est à raison de l'un et de l'autre que nous portons principalement l'image de Dieu ; car, considérant toutes nos autres puissances, l'entendement, la mémoire, l'imagination , nous les trouvons extrêmement bornées et limitées. . . . .
Mais par notre volonté, si nous la regardons formellement en elle-même, nous l'expérimentons en nous si grande, que nous n'en concevons point d'autre qui soit plus ample et plus étendue.

Ce n'est pas que la volonté divine, à la regarder d'un autre côté, ne soit infiniment plus parfaite que la nôtre, d'autant qu'elle est accompagnée d'une connaissance et d'une puissance infinies. . . . .
. . . . Outre que notre volonté, présupposant l'action de l'entendement pour agir, a coutume de pencher du côté où elle aperçoit quelque bonté, et ainsi n'est jamais indifférente, à proprement parler, que là où elle manque de lumière; tandis que celle de Dieu est souverainement indiffé-

rente, parce qu'en Dieu, connaître et vouloir ne sont qu'une même chose, et que, de plus, il ne veut pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce qu'il les veut[1]. Néanmoins la volonté humaine n'en a pas moins ce caractère d'étendue qu'on lui a d'abord reconnu (p. 159).

Je n'ai pas besoin, je pense, de faire remarquer combien de La Forge est ici particulièrement cartésien ; c'est une parfaite conformité, jusqu'en un point fort contestable, à la doctrine de son maître. On en peut, au reste, dire autant de son traité à peu près tout entier.

On se rappelle le plan de de La Forge, en examinant la volonté ; d'abord la définir, puis voir si, telle qu'elle aura été définie, elle est en nous ; c'est de quoi il s'agit maintenant. « Or, dit de La Forge, est-il possible qu'il y ait des hommes assez insensibles pour en douter? Et si le témoignage de leur conscience ne leur suffit pas, quelle autre preuve peut-on apporter pour les convaincre? » Et il indique ici certains faits, tels que le repentir, etc., qui, sans doute, supposent la liberté, mais qui, eux-mêmes, ne seraient pas sans une certaine expérience, c'est-à-dire sans la conscience du libre arbitre.

Enfin, selon ce qu'il s'est proposé, de La Forge examine les difficultés qui peuvent se tirer de la puissance et de la prescience de Dieu, relativement à la liberté. La solution est celle même de Descartes, qu'il cite et auquel il renvoie (*Lettre à la princesse Élisabeth*).

Il termine ce chapitre par un parallèle entre la

[1] De La Forge dit encore ici : « Les choses ne sont bonnes et vraies, que parce qu'il les a ainsi voulues, entendues et produites. »

volonté et l'entendement, qui lui fournit encore le moyen de se déclarer cartésien, et de défendre son maître contre Hobbes (p. 169).

Il a jusqu'ici considéré l'esprit en lui-même, c'est-à-dire dans sa nature et ses facultés ; il va maintenant le suivre et l'étudier dans ses rapports, et d'abord dans ceux qu'il a avec la durée et le lieu ; c'est au chapitre XI qu'il entreprend cet examen ; quelque court qu'il y soit, il y développe cependant certaines idées qui méritent d'être notées.

« Pour la durée, dit-il, il est indubitable qu'elle convient à l'esprit et au corps de la même manière, parce que l'un et l'autre n'étant rien en soi, et chacun d'eux ayant besoin que l'Être souverain les produise non-seulement à l'instant de leur création, mais encore dans tous les moments qu'ils persistent d'être, leur durée ne peut être autre chose qu'une continuelle reproduction [1], au moyen de laquelle ils persistent dans leur existence, autant de temps qu'il plaît au Créateur de les conserver; ce qui rend bien le corps et l'esprit capables de l'éternité qu'on appelle postérieure, mais non pas de celle qui n'a point eu de commencement. » (P. 177.)

L'éternité est comme un centre autour duquel les temps et les durées passagères roulent sans cesse ; et tout de même que quelque lieu que vous désigniez dans la superficie d'un cercle, vous trouvez toujours des parties antérieures et postérieures, mais que le centre est indivisible et immobile; de même on ne saurait concevoir le temps sans parties antérieures et postérieures, ni l'éternité avec elles, puis-

[1] Descartes, on se rappelle dit : « conserver, c'est produire à chaque instant derechef. »

que c'est une perfection de l'être simple de Dieu; et Boëce la définit admirablement quand il dit qu'elle n'est rien autre que *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.*

Quant au lieu, comme y être situé, est la propriété du corps ou de la substance étendue, il est clair que cela ne peut en aucune façon convenir à la substance qui pense. Ainsi il n'y a pour l'esprit ni limites intérieures ni limites extérieures. Toutefois, quand on le considère comme joint au corps, l'on peut dire qu'il est dans un lieu plutôt que dans un autre à raison de cette union et à cause des corps..... Mais quand on dit qu'il est dans un tel lieu et non pas dans un autre, cela ne doit pas signifier autre chose, sinon qu'il est attribué à un certain corps et non pas à un autre. Car, hors de cet état d'union, il n'est pas possible de concevoir qu'une substance, dont toute l'essence consiste à penser, puisse être dans un lieu, *neque definitive, neque circumscriptive* (p. 280).

A quoi on fait deux objections : 1° que ce qui n'est pas dans un lieu n'est pas du tout; 2° ce qui est fini ne peut être partout.

Mais il y a à répondre : 1° que c'est là une hypothèse tirée d'une façon de parler populaire, selon la remarque qu'en fait Clauberg; c'est du corps seulement qu'on peut bien dire avec saint Augustin (*Épître LVII*) : *Tolle spatia sua corporibus, nusquam erunt, et qui nusquam erunt, nec erunt;* 2° que l'esprit est fini par son opération, son essence, et non par sa quantité, et sans doute il doit répondre à une certaine partie de l'immensité de Dieu; mais cette immensité n'est pas une étendue infinie, car Dieu n'est pas étendu; l'immensité de Dieu n'est autre

chose que sa toute-puissance par laquelle il est présent à tout, aux esprits comme aux corps (p. 183).

Mais comment l'esprit peut-il être uni avec le corps? Voilà une question qui demande aussi à être discutée, et que de La Forge traite dans un nouveau chapitre, le douzième.

Il commence par constater, en même temps que la réalité, l'obscurité de cette union. L'un de ces points ne l'arrête pas, car il le tient pour évident; mais il n'en est pas de même de l'autre, et il ne lui faut pas moins d'une longue discussion pour essayer de l'éclaircir.

Il va donc chercher à montrer: 1° quelles sont les causes qui rendent cette union difficile à concevoir; 2° quelles sont les choses qui nous font connaître que l'esprit de l'homme est ainsi uni à un corps, et quelle est la manière particulière dont il y est uni; en quoi cette union diffère de telle ou telle autre, celle, par exemple, du pilote et du navire, du cavalier et du cheval, etc.; 3° quand et comment cette union a commencé, combien elle peut durer, ce qui la rompt, et en quels articles principaux consiste cette espèce d'alliance; 4° quelle est la partie du corps qu'on peut soupçonner avec le plus de probabilité être le siége de l'esprit.

Ainsi, d'abord, quant aux difficultés qu'on trouve à comprendre que l'esprit s'unit au corps, si on s'en rend bien compte, on reconnaît qu'elles viennent des personnes plus que des choses; à quoi tiennent-elles en effet? aux préjugés de l'enfance, qui ne nous laissent pas aisément entendre qu'une chose ne soit pas étendue; et à certaines opinions philosophiques, telles que celle qui, soutenant la

non-étendue de l'esprit, et sa présence locale dans le corps, est embarrassée pour expliquer comment une substance non étendue peut s'étendre; car, si l'on dit (Henri Morus) qu'il ne s'agit pas d'une étendue réelle, mais virtuelle, il faudra dire ce que c'est que l'étendue virtuelle.

« Mais, objectera quelqu'un, n'est-ce pas aussi le sentiment de M. Descartes, que l'esprit n'est pas étendu? Je l'avoue, répond de La Forge; mais il ne dit pas avec l'école que ce soit cela qui le fasse esprit, et qu'il ne le soit que parce qu'il n'est pas étendu. Au contraire, il dit que c'est parce qu'il est esprit, c'est-à-dire une chose qui pense, qu'il n'est pas étendu. Or il n'est pas si difficile de concevoir qu'une chose qui pense et une autre chose qui est étendue contractent l'alliance dont elles sont capables. » (P. 138.) Et alors il n'y a pas de présence locale de l'esprit, au moins dans le sens vulgaire; « c'est pourquoi M. Descartes a eu bien raison de dire qu'il ne concevoit pas l'union de l'âme et du corps autrement que l'on conçoit dans l'école celle de la pesanteur et de la matière. Il y a même des cartésiens qui se persuadent qu'elle a lieu par le moyen d'un certain mode, qu'ils appellent union. Mais qu'entendent-ils par là? un état particulier du corps ou de l'esprit? Cela n'explique rien. Est-ce quelque chose qui soit réellement distingué de l'esprit et du corps au moyen de quoi ils se lient et s'assemblent? Cette opinion n'est pas moins contraire à Descartes qu'à la vérité; Descartes n'a jamais reconnu ce quelque chose qui tiendrait le milieu entre le corps et l'esprit sans être ni l'un ni l'autre, et qui n'a rien que de vain, de contradic-

toire et d'impossible. Et quand on admettrait cette espèce de *qualité réelle,* de forme substantielle, comment pourrait-elle être jointe à un corps si elle est un être inétendu? et comment à l'esprit, si elle est un être étendu? Comment trouverait-on plus de facilité à dire que cette qualité peut être unie à un corps que l'esprit lui-même, si elle est inétendue comme l'esprit? Et comment y aurait-il plus de difficulté à comprendre la jonction immédiate de l'esprit avec le corps, que non pas avec cette qualité, si elle n'est pas moins étendue que le corps?

On en fera sans doute ici de nouveau la remarque: de La Forge, qui nous a paru sur certains points, il est vrai, de détail, le devancier de Reid, l'est encore ici dans un raisonnement, qui est un de ses principaux arguments que dirige la critique du philosophe écossais contre ce qu'il appelle la théorie des idées.

Mais poursuivons, et arrivons à cette conclusion de notre auteur que « si nous désirons nous délivrer de tout préjugé et de toute hypothèse au sujet de l'union de l'âme et du corps, nous devons 1° rejeter toute idée de présence locale ; 2° prendre garde de nous persuader que cette union, si étroite qu'elle puisse être, ne fasse qu'une substance simple de ces deux, et que l'esprit ne devienne par là matériel, ou que le corps ne se spiritualise ; ils demeurent l'un et l'autre après leur union ce qu'ils étoient auparavant, et ce ne sont pas moins deux substances qui retiennent tout ce qu'elles avoient de différent l'une de l'autre selon leur être absolu. » (P. 131 et 195.)

On se rappelle sans doute un passage de Malebranche dans *la Recherche de la vérité,* et que je cite-

rai en son lieu tout à fait dans le même sens et presque dans les mêmes termes.

Mais ces explications données sur ces différentes causes d'erreur ou d'obscurité, que faut-il penser de l'union de l'âme et du corps?

Selon Clauberg, qui est en général une autorité pour de La Forge, il y a trois espèces de relations entre les choses : 1° celles d'affirmation ou de ressemblance; 2° celles de négation ou de différence; 3° celle d'origine ou de causalité, ou, pour mieux dire encore, de cause à cause, de deux causes alternativement l'une à l'égard de l'autre, actives et passives : les causes doivent de plus être distinguées en équivoques et univoques; celles-ci produisant des effets qui leur ressemblent, celles-là au contraire. (P. 201-202.)

Eh bien! c'est dans un rapport de la troisième espèce, dans un rapport de cause à cause, et de cause équivoque à cause univoque, que consiste l'union de l'âme et du corps. « Ainsi le corps et l'esprit sont unis, lorsque quelques mouvements du premier se font dépendants des pensées du second, et que réciproquement quelques pensées du second dépendent des mouvements du premier, soit que cette union vienne de la volonté de l'esprit, qui est uni, soit qu'elle procède d'une autre volonté supérieure à la sienne. » (P. 194.)

Mais on fait différentes objections contre cette solution : on dit que cette union ne sera pas naturelle, mais morale. Réponse : pourquoi pas aussi naturelle que celle du mouvement du bras à la boule qui est poussée? Et puis, si l'on veut qu'elle soit morale, quand la liberté y intervient, « lors-

que cette liaison n'est qu'une suite du décret de Dieu par lequel il s'est résolu de gouverner toutes ses créatures, elle doit passer pour une chose aussi naturelle qu'aucune chose qui soit au monde. »

On pourrait objecter encore que si c'est dans cette dépendance réciproque que consiste l'union du corps et de l'esprit, les actes du corps et de l'esprit, cessant de concourir et de se trouver ensemble, comme dans les léthargies, les extases et les profondes méditations [1], il faudra dire que l'esprit est séparé du corps, par conséquent que l'homme meurt toutes les fois qu'il tombe dans ces accidents.

« Je réponds, dit de La Forge, que c'est pour cette même raison, que je ne mets pas l'essence de l'union de ces deux substances dans le concours et le commerce actuel (bien que ce soit la pensée du savant Claubergius), mais dans la dépendance réciproque de l'une et de l'autre, laquelle ne laisse pas de subsister, quoique le commerce actuel soit interrompu pour quelque temps. » (P. 198.)

« Mais cette union expliquée, il s'agit de savoir les choses *qu'elle nous fait connoître;* or ces choses que nos sens, tant extérieurs qu'intérieurs, nous attestent (ce sont les seuls témoins que j'ai ouïs, et dont j'ai reçu les dépositions, et ce doivent être aussi les seuls juges qu'il faut consulter pour connoître la vérité de ce que je vais vous dire), attestent, je le répète, que la liaison de l'esprit et du corps est réciproque, universelle, et cependant aussi, en quelque façon, particulière, immédiate, et toutefois, sans l'être absolument, très-constante,

[1] De La Forge dit plus bas : « Les autres *ravissements,* » que je note comme expression, p. 209.

et néanmoins sujette à changements, très-étroite, quoiqu'elle eût pu l'être davantage, indépendante de la volonté, mais non pas de manière à lui échapper entièrement, très-forte, et en même temps sujette à se rompre, enfin la plus convenable, la plus conforme et la plus étendue qu'on puisse imaginer entre un corps et un esprit sans nuire ni préjudicier à l'un ni à l'autre. » (P. 205.) Et de La Forge reprend et développe chacune de ces propositions; après quoi il ajoute : « Mais, pour faire connoître encore davantage la manière de cette union, il faut que je vous dise un peu plus en détail quels mouvements du corps et quelles perceptions et volontés de l'esprit sont unies ensemble. » (P. 213.)

Et d'abord, quant aux mouvements, tous ceux qui se font dans le corps n'ont pas le pouvoir de donner une nouvelle perception à l'esprit, et ne sont pas soumis à sa volonté ; il n'y a que ceux qui sont portés au cerveau qui sont perçus; et que ceux qui partent du cerveau au moyen des esprits animaux qui sont soumis, les uns directement, les autres indirectement, à la volonté.

Ensuite, quant aux pensées qui répondent aux mouvements, il y en a de deux sortes : 1° les perceptions confuses de l'entendement, des sens de l'imagination et de la mémoire, et les sentiments de la faim, de la soif, des autres appétits naturels et des passions; 2° les inclinations et les déterminations de la volonté, entre lesquelles, celles qui partent d'une claire et distincte connaissance des choses ne sont pas celles qui ont le plus de rapport avec le corps; de plus, toutes sortes de mouvements ne sont pas joints à toutes sortes d'inclinations. « Vous

pouvez voir de ceci que les mécaniques et l'anatomie, dont la science est très-utile pour connoître comment le corps a la puissance de se mouvoir, sont très-inutiles pour concevoir comment la pensée de l'homme a le pouvoir de le faire. » (P. 221.)

Sur le comment et la fin de l'union, de La Forge dit en peu de mots : « Elle commence dès que le cœur, le cerveau, les nerfs et les muscles sont suffisamment ébauchés pour faire que l'action des objets puisse être portée jusqu'aux siéges de l'âme, et que les esprits animaux puissent aller dans les muscles; et elle finit lorsque quelque partie du corps venant à manquer, le cœur ne peut plus faire monter les esprits au cerveau, ni le cerveau envoyer les siens dans les nerfs et dans les muscles..... Vous voyez par là que l'esprit ne donne jamais sujet au corps de rompre cette union, mais que la cause en vient toujours du côté du corps. »

Cette dernière assertion demanderait peut-être à être discutée. Mais je ne pense pas qu'elle doive l'être ici. J'ai eu, au surplus, l'occasion d'en toucher quelque chose dans ma *Psychologie*.

Vient maintenant le chapitre de ce que de La Forge appelle les articles de l'alliance de l'âme et du corps.

Le premier de ces articles, c'est que chaque mouvement des esprits animaux, ou chaque forme particulière de leur cours, lorsqu'ils viendront à sortir de la glande d'une autre façon qu'ils n'ont accoutumé de le faire, sera accompagné d'une certaine idée, qui fera avoir une certaine pensée à l'âme ; et à chacune de ces formes en particulier ne répondra qu'une seule et même idée, une seule et même

pensée, et il y aura de l'une à l'autre relation constante et naturelle.

« Et, réciproquement, les pensées qui ont le corps pour objet seront toujours accompagnées de la forme et de la manière du cours des esprits à laquelle elles se rapportent : et la relation sera même constante, et durera autant de temps que le cœur pourra envoyer ses esprits vers la glande, et celle-ci les renvoyer pas les nerfs vers les muscles. » (P. 224.)

Tels sont les principaux articles de l'alliance dont voici maintenant les causes.

La première est la volonté de Dieu ; car le corps ne saurait être une telle cause, laquelle ne peut être qu'un esprit ; et cet esprit ne saurait être celui de l'homme, puisqu'il n'est cause que par sa volonté, et que sa volonté use de cette union, mais ne la fait pas. C'est donc un autre esprit, qui, finalement, est Dieu même ; « et un philosophe ne doit pas avoir plus de honte de reconnoître Dieu pour auteur de cette union, que pour l'être de la création de l'âme et de son infusion dans le corps. » (P. 227.)

Quant aux causes particulières du même fait, les unes sont corporelles, les autres spirituelles : ainsi, d'une part, ce sont le tempérament, la conformation des parties, le mouvement des humeurs du sang et des esprits, etc. ; de l'autre, ce sont les volontés de l'âme.

Reste après toutes ces questions celle du siége principal de l'âme.

Ce siége, quel est-il ? Pour le savoir, il faut remarquer que l'âme n'est pas jointe de la même manière à tout le corps ; c'est dans le cerveau qu'elle lui est particulièrement unie, et en un point déter-

miné du cerveau. La raison qu'en donne l'auteur est singulière : c'est que si l'âme était unie à tout le cerveau, comme le cerveau est l'organe de la mémoire, et qu'il est mou, « ces vestiges ne sauroient quasi être sans quelque mouvement dont l'âme devroit s'apercevoir, et, par conséquent, elle auroit quasi continuellement présents en sa pensée les objets dont elle auroit la faculté de se ressouvenir, s'il étoit vrai qu'elle fût jointe immédiatement et étroitement à tout le cerveau.» (P. 232.)

Mais quelle est cette partie qui est dans le cerveau le siége spécial de l'âme? On la peut déterminer par une certaine considération de l'une et l'autre substance. Ainsi, en regardant le corps, on reconnaît qu'il faut une source aux esprits où vienne aboutir l'action des objets extérieurs, et d'où parte le mouvement à imprimer aux membres. Or on ne peut douter que le siége de l'âme ne doive être dans la partie la plus proche de cette source ; et en observant l'esprit, on voit également que cette partie doit être simple et unique ; « car tous les organes des sens étant doubles, il n'y a pas de raison pour que l'âme n'aperçoive pas deux objets au lieu d'un, si ce n'est que les deux impressions sont portées jusqu'à une certaine partie qui est simple et unique, laquelle les réunit en une. — Elle doit aussi être mobile, afin que l'âme la faisant mouvoir, puisse pousser les esprits animaux vers certains muscles plutôt que vers d'autres. »

Or, la partie du cerveau qui réunit le mieux toutes ces conditions, est la petite glande appelée *conarion* (p. 235). C'est donc celle-là qu'on peut le plus raisonnablement assigner pour le siége principal de

l'âme. Ce qu'explique de La Forge, en discutant les opinions des médecins anciens et modernes sur ce sujet, et en insistant sur des détails anatomiques.

Il est par conséquent, selon lui, aisé de comprendre comment l'esprit et le corps agissent l'un sur l'autre ; ce n'est du moins pas plus difficile que de concevoir comment un corps en meut un autre. Car la force motrice n'est pas plus le corps que l'esprit ne l'est lui-même (p. 256). Ainsi donc le corps et l'esprit unis comme ils le sont, agissent ou plutôt sont mis en action l'un à l'égard de l'autre par celui qui les a unis de la sorte, « et qui a dû se résoudre en même temps à donner à l'esprit les pensées que nous remarquons qui lui viennent à l'occasion des mouvements du corps, et déterminer les mouvements du corps de la manière qu'ils doivent être pour être soumis à la volonté de l'esprit ; vous ne devez pas, néanmoins, dire que c'est Dieu qui fait tout, et que le corps et l'esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre.... car si le corps n'avoit eu un tel mouvement jamais l'esprit n'auroit eu une telle pensée, et réciproquement. » (P. 259.)

J'ai fait à dessein cette citation afin qu'on juge s'il est exact de dire avec certains historiens de la philosophie, Brucker et Buhle en particulier, que de La Forge est le premier auteur du système des causes occasionnelles. Certes, les termes que je viens de rapporter ne le prouvent pas; et quand on les compare au langage de Geulincx et surtout de Malebranche, ce n'est pas à de La Forge, mais bien à l'auteur de la *Recherche de la vérité* principalement, qu'on doit attribuer cette hypothèse. De La Forge semble même s'expliquer de manière à vouloir l'éviter, témoin ces

paroles : « Vous ne devez pas néanmoins dire que c'est Dieu qui fait tout, et que le corps et l'esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre. »

Du reste, selon lui, l'âme n'a pas la puissance d'augmenter ni de diminuer le mouvement des esprits animaux, mais seulement de les déterminer, c'est-à-dire de les fléchir.

A la suite de ces explications se trouve cette définition de l'esprit de l'homme : « L'esprit de l'homme est une substance qui pense, capable, étant unie au corps de la manière qui convient à sa nature, d'agir et de sentir avec le corps, et d'être ainsi la forme ou l'âme de l'homme, c'est-à-dire le principe de toutes les actions ou passions qui le distinguent de tout ce qui n'est pas lui. » (P. 264.)

L'esprit ainsi défini dans son rapport avec le corps, il s'agit de savoir quelles sont, d'après ce rapport, ses fonctions diverses. Elles sont de deux espèces, les perceptions et les émotions; et comme il est nécessaire que l'esprit aperçoive avant de s'émouvoir ou de se déterminer, on examinera les unes avant les autres, et l'auteur passe en revue d'abord les perceptions des sens, puis celles de l'imagination, « qui sont les pensées de l'esprit, qui lui représentent un objet comme présent, et qui ne sont point excitées en lui par la présence et l'action de cet objet, et, par conséquent, n'en dépendent pas. » (P. 279.)

On voit ainsi quelle est la relation de l'imagination aux sens; et c'est pour cette raison qu'il est vrai de dire, non pas *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, mais qu'il ne se trace aucune espèce sur l'organe de l'imagination, qui ne tire son origine des sens (p. 303).

Quant à la mémoire et à la réminiscence, « laquelle est le pouvoir que nous avons de nous ressouvenir, en nous apercevant que ce n'est pas la première fois que nous avons la pensée, qui est pour lors présente à notre esprit, » de La Forge les distingue en corporelle et spirituelle, et s'étend peu du reste sur ce sujet.

Il parle ensuite des émotions de la volonté, et sous ce titre il ne fait guère que donner le *Traité des passions* de Descartes abrégé.

A ce terme il touche, d'après son plan, aux questions de morale qu'il s'est proposées; mais ici encore, en même temps qu'il est très-bref, il ne fait guère que citer et commenter certaines pensées de Descartes sur la matière, telles que son opinion sur le souverain bien, sur les principales sources de nos erreurs, et les règles à suivre pour n'y pas tomber (renvoyant à cette occasion « à cette admirable logique qu'un très-savant homme de ce siècle a mise au jour depuis quelques années »); sur les remèdes généraux contre la fougue des passions et les adversités de la fortune; et il finit par une courte apologie de la philosophie cartésienne, et une profession d'indépendance en matière de raison (p. 450 et 452).

Tel est le livre de de La Forge. Je voulais le bien faire connaître; je crois y être parvenu, je pourrais même dire, jusqu'à un certain point, que je l'ai fait lire en partie tant j'ai multiplié les citations. C'est ce qu'il fallait avant tout, parce qu'aujourd'hui de La Forge, quel que soit d'ailleurs son mérite, souffre un peu de ce qui fait cependant son caractère et sa force, de sa docilité à Descartes; comme on sait avec quelle fidélité il le respecte et le suit, ou le néglige un

peu, ou oublie le disciple pour le maître, on pense avoir l'un dans l'autre; ce n'est pas tout à fait sans raison, mais il y aurait aussi quelque injustice à ne pas l'estimer digne d'être connu en lui-même, et autant qu'il a été en moi j'ai essayé, dans mon analyse, de lui rendre ce qui lui est dû en l'exposant longuement et par textes répétés. De cette façon du moins on ne l'ignorera pas, pour peu toutefois qu'on jette les yeux sur cette histoire, et j'aurai excité, je l'espère, le désir de le connaître plus directement et plus complétement; mon principal but sera ainsi atteint.

Mais s'il était nécessaire de rappeler équitablement l'attention sur de La Forge, il ne l'était pas, pour l'apprécier, de longuement discuter la doctrine qu'il professe; car cette doctrine a été jugée; elle l'a été dans celui qui, le premier, l'a proposée; il serait inutile qu'elle le fût encore dans celui qui s'est borné à l'accepter et à la reproduire : quand on l'a, en premier lieu, critiquée dans le maître, on l'a d'avance aussi critiquée dans le disciple. Je renvoie donc, pour le sentiment que j'aurais à exprimer sur celui-ci, au sentiment que j'ai d'abord exprimé sur celui-là; je n'ai rien à y ajouter, à en retrancher et à y changer. Je rappellerai toutefois que le livre de de La Forge, qui ne reproduit pas le tout, mais seulement une partie de la philosophie de Descartes, en offre la psychologie, recueillie avec un grand soin partout où elle se trouve, dans *le Discours de la méthode*, les *Méditations*, les *Réponses aux objections*, *les Principes et les Lettres*; recueillie, dis-je, et disposée en un ordre lumineux, développée ou complétée en quelques points secondaires, et enfin exprimée en un simple

et bon langage ; en sorte que si ce n'est pas une conception originale, c'est du moins un excellent ouvrage d'exposition cartésienne, meilleur sans contredit que ces espèces de commentaires auxquels se bornèrent, par une fidélité trop étroite, certains disciples du même maître. De La Forge n'invente pas, mais il compose, arrange, et avec des éléments, il est vrai, qu'il emprunte, il fait vraiment un traité, comme il le dit, de l'esprit humain. J'ajouterai, pour justifier le titre de physiologiste de son école que je lui ai donné en commençant, que c'est par la manière dont il traite en son lieu la question de l'union de l'âme avec le corps, qu'il le mérite particulièrement; on peut voir en ce point comment le médecin de Saumur profite habilement de la science qui lui est familière pour éclairer, autant que possible, un des problèmes les plus difficiles de la philosophie de l'homme. Descartes, on le sait, s'était fort occupé de physiologie ; les cartésiens, à son exemple, y donnèrent en général leurs soins ; je n'ai besoin que de citer Malebranche, Bossuet et Fénélon ; mais de La Forge fut celui, peut-être, qui par goût et par état en fit l'étude la plus approfondie ; de là le trait qui le distingue dans l'école à laquelle il appartient.

CHAPITRE III.

REGIS.

Je ferai avec Regis à peu près comme j'ai fait avec de La Forge et Rohault; c'est-à-dire que je l'exposerai surtout et que je réduirai la critique à quelques remarques qui se placeront dans la suite de cette analyse. De Regis, en effet, j'aurais à dire comme de de La Forge, que c'est toujours Descartes fidèlement répété; or, à quoi bon juger encore Descartes dans ses disciples, quand on a commencé par le juger en lui-même? Tout ce qu'on doit aux disciples en les abordant à la suite du maître, c'est tant qu'ils n'ont pas d'originalité et quelque idée nouvelle en propre, de faire simplement connaître la part d'efforts que chacun, selon ses mérites, a mis au service de la doctrine commune. C'est ce que j'ai déjà essayé pour Rohault et de La Forge, c'est ce que je vais essayer aussi pour Regis à son tour.

Regis est, en effet, cartésien au même titre que l'un et l'autre, que le premier surtout, des mains duquel il reçoit l'enseignement qu'il développe et transmet à sa manière. Il n'y a du moins d'eux à lui que cette différence peu importante, que tandis que les deux premiers s'attachent principalement à certaines parties de la philosophie : celui-ci à la physique, et celui-là à la psychologie et à la physiologie, le troisième l'embrasse plutôt dans son ensemble et en comprend, sous le titre de *Système de philosophie*,

que porte son principal ouvrage, la logique, la métaphysique, la physique et la morale. On doit même tenir compte à cet égard des réflexions de Fontenelle dans son éloge de Regis, lorsqu'il dit : « L'avantage d'un système est qu'il donne un spectacle plus pompeux à l'esprit, qui aime toujours à voir d'un lieu plus élevé et à découvrir une plus grande étendue; mais, d'un autre côté, c'est un mal sans remède, que les objets vus de plus loin et en plus grand nombre, le sont aussi plus confusément. Différentes parties sont liées par la composition d'un tout et fortifiées mutuellement par cette union; mais chacune en particulier est traitée avec moins de soin et souffre de ce qu'elle est partie d'un système général. Une seule matière, partout bien éclairée, satisfera peut-être autant, sans compter que dès là qu'elle est bien éclairée, elle deviendra toujours assez générale. Si l'on considère la gloire de l'auteur, il ne reste guères à celui qui entreprend un pareil ouvrage, que celle d'une compilation judicieuse, et quoiqu'il puisse, comme M. Regis, y ajouter plusieurs idées nouvelles, le public n'est guère soigneux de les démêler d'avec les autres. »

Tel est, en effet, dans sa composition, l'ouvrage de Regis, si étendu en surface, qu'il en demeure un peu superficiel; toutefois on n'y remarque pas cette espèce de confusion que semble craindre Fontenelle; il y règne au contraire beaucoup d'ordre, de régularité, et de clarté dans les explications; peut-être même y a-t-il trop d'appareil didactique; on y sent un peu trop les façons du professeur; mais le défaut en est surtout le peu de fécondité qu'on y trouve, parmi cette universalité qu'il embrasse; ce

n'est plus le livre du penseur éminent qui invente, c'est seulement celui du bon esprit qui enseigne bien ce qu'il a appris. Mais avant de continuer à parler du livre lui-même, disons quelques mots de l'auteur. Quoique de moins d'intérêt dans l'étude des hommes de second ordre, la biographie doit cependant y avoir aussi sa place.

Pierre-Sylvain Regis naquit en 1632, à la Salvetat de Blanquefort, dans le comté d'Agen, de parents assez riches, mais qui avaient beaucoup d'enfants; en sorte que, surtout comme cadet, sa part de patrimoine fut assez mince.

Après avoir fait avec éclat ses humanités et sa philosophie au collége des jésuites de Cahors, il étudia en théologie dans l'université de cette ville. Il fit ces nouvelles études avec un tel succès, que le corps de l'université le sollicita de prendre le bonnet de docteur, et lui offrit d'en faire les frais; mais il ne se crut digne d'un tel honneur, que quand il aurait été en Sorbonne. Il y vint, mais il n'y trouva pas l'enseignement qu'il y cherchait; il se dégoûta de la longueur excessive de ce que dictait un professeur sur la question de l'institution seule de l'Eucharistie; et ayant été frappé de la philosophie cartésienne, qu'il commença à connaître par les conférences de Rohault, il se tourna de ce côté, et, curieux comme il l'était de cette nouveauté, trois ou quatre mois qu'il avait encore à rester à Paris lui suffirent pour s'y faire complétement initier. Aussi Rohault ne craignit pas de lui confier la délicate mission de professer le cartésianisme à Toulouse dans des leçons publiques. C'était en 1665.

Sa facilité de parole, sa clarté, son art de mettre

les matières les plus abstraites à la portée du grand nombre, lui attirèrent un fréquent auditoire; savants, magistrats, ecclésiastiques, tous accoururent à ses leçons; les dames même s'y pressèrent. « On soutint, dit Fontenelle, une thèse de pur cartésianisme en françois, dédiée à une des premières dames de Toulouse, que M. Regis avait rendue fort habile cartésienne, et il présida à cette thèse. On n'y disputa qu'en françois, et la dame elle-même y résolut plusieurs difficultés considérables. Il sembloit par toutes ces circonstances qu'on affectoit de faire une abjuration plus parfaite de l'ancienne philosophie. MM. de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Regis leur avoit apportées, lui firent une pension sur leur hôtel de ville; événement presque incroyable dans nos mœurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

De Toulouse, Regis passa à Montpellier en 1671, à la suite du marquis de Vardes, qui l'avait obtenu avec quelque peine pour l'emmener dans son gouvernement d'Aigues-mortes. Le marquis de Vardes, on le sait, était un des amis de madame de Sévigné, qui en parle souvent dans ses lettres à sa fille, comme le cardinal de Retz et Corbinelli; il avait de commun avec eux d'être aussi un ami de la philosophie de Descartes, et il en charmait sa disgrâce. Il s'attacha Regis, dit encore Fontenelle, par l'estime, par l'amitié, et par le mérite qu'il lui fit voir; et ce qui est à la gloire de l'un et de l'autre, il n'eut pas besoin de se l'attacher par d'autres moyens, qui passent ordinairement pour très-efficaces. Il tâcha de s'occuper avec lui, ou plutôt de s'amuser de la philosophie cartésienne; et comme il avait brillé par

l'esprit dans une cour très-délicate, peut-être le philosophe ne profita-t-il pas moins du commerce du courtisan, que le courtisan de celui du philosophe.

L'enseignement de Regis n'eut pas moins de succès à Montpellier qu'à Toulouse. Ce dut être une raison pour lui d'aspirer à paraître sur un plus illustre théâtre. Aussi en 1680, il vint à Paris et y commença aussitôt ses conférences chez Lémery, qu'il avait probablement connu à Montpellier, et avec lequel il resta étroitement uni jusqu'à la fin de sa vie : c'était rue Galande, dans le même lieu où Lémery faisait ses cours, qui comptaient des auditeurs tels que Rohault, Bernier, Tournefort, et de plus un certain nombre de dames. « Il y avoit encore des conférences chez les particuliers : ceux-ci avoient le goût des véritables sciences, s'assembloient par petites troupes, comme des espèces de rebelles, qui conspiroient contre l'ignorance et les préjugés dominants; telles étoient les assemblées de M. l'abbé Bourdelot, médecin de M. le Prince; telles étoient aussi celles de Lémery[1]. » (Fontenelle.)

Regis eut un grand concours d'auditeurs, au point même d'éveiller les inquiétudes de l'archevêque de Paris, du Harlay, qui tenait pour l'ancienne philo-

[1] « M. Lémery étoit souvent mandé à Chantilly, où le héros entouré de gens de lettres et de savants, vivoit comme auroit fait César oisif. » (Fontenelle.)

« Feu M. le Prince envoyoit souvent chercher M. Regis, et il a dit plusieurs fois qu'il ne pouvoit s'empêcher de prendre pour vrai ce qui lui étoit expliqué si nettement. » (*Ibid.*)

On sait que Condé attira également dans sa royale retraite Bossuet et Malebranche.

Quand il commandait dans les Pays-Bas, il voulut aussi voir Spinoza et lui assigna même un rendez-vous, mais auquel il fut forcé de manquer.

sophie, et qui lui insinua, sous l'apparence de conseil et en le couvrant de beaucoup de louanges, l'ordre de cesser ses leçons : il dut obéir et n'enseigna guère que six mois. Mais, condamné au silence, il écrivit et put publier, en 1690, non sans beaucoup de retards et de difficultés, son *Système de philosophie*[1]. L'année suivante, il fit une réponse à la *Censura philosophiæ cartesianæ* de Huet, qui répliqua à son tour par une pièce dont il se reprocha lui-même le ton de satire et de persiflage.

Puis successivement il donna une *Défense* de son livre; des *Lettres* au père Malebranche sur différents points de physique et de métaphysique; l'*Accord de la religion et de la foi*, tiré des papiers de dom des Gabets, ce cartésien quelque peu hasardeux, dont Nicole, soutenu d'Arnauld et de Bossuet, désavoua les explications philosophiques au sujet de l'eucharistie. Enfin il donna aussi une réfutation de Spinoza.

Tant de travaux l'avaient épuisé; aussi, lorsqu'en 1699 il fut admis à l'Académie des sciences, il n'y fit que de rares apparitions et ne prit que peu de part aux sujets dont elle s'occupait. Il mourut le 11 janvier 1707.

Maintenant j'arrive à l'examen de son principal ouvrage. On en sait le titre, en voici l'épigraphe : « De omnibus quæ fiunt sub sole, salvis quæ sunt « Dei et Cæsaris. » Son ambition, marquée par ces expressions, est d'embrasser toutes choses dans ses explications; il n'en excepte que celles qui sont du domaine de la religion et de la politique, et aux-

[1] L'autorisation d'imprimer son cours, au témoignage de Bayle, lui fut longtemps refusée.

quelles même, du moins indirectement, il touche en plus d'un point.

Il aborde donc à peu près toutes les questions qui sont du ressort de la philosophie; nous ne les aborderons pas toutes avec lui; mais nous le suivrons cependant dans toutes celles qui appartiennent à la science de l'esprit; et si nous négligeons sa physique, c'est qu'elle n'est que celle de Descartes qu'il ne propose pas autrement que divers cartésiens.

Ainsi des quinze livres dont se compose son ouvrage, et dont le premier est consacré à la logique, les trois suivants à la métaphysique et les trois qui viennent ensuite à la morale, et enfin les huit derniers à la physique, nous examinerons les neuf premiers mais nous négligerons les autres, dont il suffira de donner ici le sommaire. Le premier traite de l'existence, de la nature et des propriétés des corps; du mouvement; le deuxième des tourbillons; le troisième du système du monde; le quatrième de la terre; le cinquième des métaux; le sixième des plantes; le septième des animaux et le huitième de l'homme.

Revenons maintenant pour les analyser aux livres que nous nous sommes réservés, et pour procéder par ordre commençons par celui qui a pour sujet la logique.

Il est divisé en quatre parties, comme le sont en général les *Logiques*, celle de Port-Royal en particulier, et s'occupe 1° de la perception; 2° du jugement; 3° du raisonnement; 4° de la méthode.

Voici comment il s'exprime au sujet de ce livre dans la préface qui le précède : « Je ne dirai pas que j'ai fait des découvertes dans la logique; car la logique a des bornes qu'on ne sauroit passer : elle

consiste dans des réflexions, qui ont été proposées par l'auteur de l'*Art de penser*, auxquelles il est difficile de rien ajouter, si ce n'est peut-être à celles qui regardent la méthode à laquelle je me suis plus particulièrement appliqué. » D'après cette remarque on peut se dispenser, je pense, de s'arrêter pour s'en rendre compte sur les trois premières parties de son traité de *Logique*, qui, comme il le dit lui-même, ne contiennent rien qui ne se trouve déjà dans l'*Art de penser*; et se borner à celle dans laquelle il a proposé certaines vues qui lui sont propres.

Il s'agit de la méthode. L'auteur après en avoir donné une idée générale, et l'avoir définie, l'art de bien conduire sa raison dans la recherche de la vérité, la divise en *analyse* et *synthèse*, et traite successivement de l'une et de l'autre.

L'analyse est, selon lui, une application de l'esprit à ce qu'il y a de *connu* dans ce que la question qu'il veut résoudre a de plus *particulier*, d'où il tire successivement des vérités qui le mènent enfin à la connaissance de ce qu'il désire savoir (p. 41); à la différence de la synthèse qui prend ce qu'il y a de *connu* dans ce que les questions ont de plus *général*.

Les questions sont des propositions dans lesquelles il y a du connu et de l'inconnu; l'analyse consiste à procéder de l'un à l'autre, en commençant par ce qu'il y a de plus particulier. Mais elle ne peut pas le bien faire sans suivre certaines règles; il y en a quatre principales auxquelles elle doit surtout se conformer; ce sont celles que tracent les quatre préceptes de Descartes (p. 47).

Au moyen de ces règles, il n'est pas d'homme,

dit Regis, pour stupide qu'il soit, qui ne puisse devenir savant par l'usage de l'analyse, dans la mesure toutefois de l'esprit d'un chacun; et il explique, en détail, les avantages qu'elle présente.

« Quant à la synthèse, elle va également du connu à l'inconnu, mais en partant de ce qu'il y a de plus général dans les questions que l'on traite. » (P. 55.) Elle a trois règles principales : 1° bien définir les termes; 2° ne partir que de principes clairs et évidents; 3° prouver démonstrativement les propositions qu'on avance, en ne se servant que des définitions qu'on a données et des principes qu'on a posés, ou des propositions qui en ont déjà été tirées par la force du raisonnement, et qui deviennent alors comme autant de principes.

A la suite de ces réflexions sur la méthode vient un chapitre sur la science, qui a pour objet de déterminer ce qu'elle est en elle-même, et en quoi elle diffère de l'opinion et de la foi. La doctrine en est saine mais trop peu développée; elle se réduit à peu près à ceci : il y a dans l'esprit de la certitude et de l'incertitude, parce qu'il y a des choses qu'on connaît évidemment et d'autres qu'on ne connaît pas de même; ainsi celles qui sont connues de la première manière, peuvent l'être immédiatement et par intelligence, ou intuition, ou médiatement par autorité et raisonnement; celles qui le sont de la seconde manière le sont par raisonnement, mais par un raisonnement sans rigueur. D'où il suit que la science est une connaissance certaine et évidente, acquise par une démonstration, tandis que la foi est une connaissance certaine et évidente fondée sur l'autorité de Dieu ou des hommes; et l'opinion une con-

naissance incertaine fondée sur un raisonnement simplement probable (p. 58).

En terminant ce chapitre, Regis dit : « Ceux qui voudront avoir une connoissance plus particulière de cette partie de la philosophie, pourront consulter le livre qui a pour titre : *l'Art de penser*. Ils y trouveront sans doute de quoi se contenter; car on peut assurer que cet ouvrage contient tout ce que les auteurs, tant anciens que modernes, ont dit de meilleur sur la logique tant spéculative que pratique. » (P. 62.)

De la logique, Regis passe, selon son plan, à la métaphysique. Qu'est-ce que la métaphysique, à son sens? la science des substances intelligentes considérées en elles-mêmes dans leurs propriétés et leurs rapports, et qui, selon qu'on les considère sous l'un ou l'autre de ces points de vue, se nomment esprits ou âmes. Elle traite donc de Dieu et de l'homme, et en premier lieu de Dieu.

Mais l'auteur a besoin de commencer par expliquer certaines idées qu'il juge nécessaires aux raisonnements qu'il fera ensuite; ainsi d'abord celle de l'esprit : « Je sais, dit-il, par conscience que j'existe et que je pense; je suis donc et je suis une pensée; une pensée qui existe en elle-même et qui est le sujet de toutes mes manières de penser, ou une substance qui pense et une substance qui pense est un esprit. » (P. 68-70.) Il procède de même pour l'idée de corps : « J'ai, dit-il encore, l'idée d'étendue; elle ne vient pas de moi, ou elle n'a pas sa cause exemplaire en moi, elle l'a donc ailleurs, dans l'étendue; or, l'étendue ne pourroit être cette cause si elle n'étoit pas; donc elle est. » (P. 75.)

« Voilà, ajoute-t-il, la vraie preuve de l'étendue, celle qu'on voudroit tirer de la foi (on voit qu'il fait allusion à Malebranche) renferme un cercle; on ne prend pas garde, en effet, qu'en voulant m'assurer de l'existence de l'étendue par la foi, je prouve l'existence de l'étendue par la foi et la foi par l'existence de l'étendue. » (P. 75.)

« Maintenant, quant à Dieu ou à l'être parfait, voici quelle idée nous nous en formons : tous nos modes sont imparfaits, parce qu'ils dépendent d'une substance : toutes les substances créées, les esprits comme les corps, le sont elles-mêmes, parce qu'elles dépendent d'une cause efficiente, mais nous n'avons pas l'idée de l'imparfait sans avoir celle du parfait; et celle-ci ne peut être ni celle de notre esprit, ni celle de notre corps, ni celle de leurs modes, puisque là tout est imparfait. Quel en est donc l'objet ou la cause exemplaire? un être tel, qu'il contienne formellement toutes les perfections. Or, l'être parfait ne peut être cette cause sans exister. Il existe donc. » (P. 81.)

Il y a certainement d'autres preuves de l'être parfait; mais elles reviennent toutes finalement à celle qu'on vient de donner. Il faut donc s'y tenir, et comme elle repose tout entière sur l'idée d'un être parfait, on doit, pour en apprécier toute la force, bien remarquer que cette idée n'est pas un composé de plusieurs autres, qu'elle n'est pas acquise, mais innée, qu'elle précède dans l'esprit toutes les autres, qu'elle n'est point chimérique ni feinte, que par conséquent elle est un vrai principe (p. 83).

Mais de l'existence de Dieu allons à sa nature et à ses attributs. Qu'est-il en lui-même? une sub-

stance qui pense parfaitement ou une pensée parfaite, qui est unique, parce que s'il y avait deux ou plusieurs dieux, aucun ne le serait; il ne faut pas cependant dire qu'il est l'*être universel*, l'*être général*, le *tout être;* ce sont de mauvaises manières de s'exprimer, qui réveillent des idées extrêmement contraires à l'unité (p. 86). On n'a pas de peine à reconnaître encore ici une allusion à Malebranche, et peut-être aussi à Spinoza. Dieu est également un et simple, exempt de toute composition : « Il n'est pas composé de genre et de différence, parce que le mot genre porte de soi l'idée d'une chose indéterminée, et toute indétermination est un défaut qui répugne à la nature d'un être parfait. Il n'est pas non plus composé d'essence et d'existence; car, bien que ces deux termes signifient des attributs qui peuvent être séparés dans les choses imparfaites, ils sont néanmoins une même chose dans l'être parfait. Enfin Dieu n'est pas composé de substance et de mode, ni de sujet et d'accident, parce que sujet et substance marquent la puissance de recevoir quelque mode ou accident, et le mode et l'accident dénotent celle d'être reçu dans quelque sujet ou substance, ce qui ne peut convenir à un être parfait. » (P. 87.) — Sans vouloir discuter cette preuve de la simplicité de Dieu, que j'ai néanmoins tenu à faire connaître, je ne puis m'empêcher de demander si elle est suffisamment claire, et si au moins en un point elle n'est pas sujette à une grande difficulté. En effet, qu'est-ce que cet être qui n'est point composé de substances et de modes? Cela veut-il dire qu'il est une substance sans modes? ou même qu'il n'est pas une substance? Quel Dieu serait-ce

alors, et quelle serait cette simplicité qui exclurait dans l'être parfait jusqu'à la possibilité d'être qualifié de quelque façon? Ne serait-ce pas l'indétermination, le vague même de l'être? Ne serait-ce même pas la négation de l'être? Ce n'est sans doute pas là la pensée de Regis, mais on ne saisit pas bien dans les termes dont il sert, ce qu'au juste il entend[1].

Quoi qu'il en soit, comme il démontre que Dieu est unique et simple, il démontre qu'il est immuable, complet, éternel, nécessaire, immense, incompréhensible et tout-puissant; et cela toujours en partant de l'idée du parfait comme d'un principe, à l'aide duquel tout peut se prouver touchant Dieu.

Regis s'arrête souvent après un raisonnement pour présenter quelques réflexions qui s'y rapportent et ont pour objet d'en éclairer tel ou tel point. En voici une que je remarque, et qui est relative à la manière d'entendre la substance selon qu'on la considère dans Dieu ou dans les créatures. « L'être de Dieu, dit-il, est un être absolu, au lieu que l'être du corps et de l'esprit est un être dépendant qui subsiste bien en lui-même, mais non par lui-même. » (P. 88.)

Mais Dieu n'a pas seulement ce qu'à proprement parler on pourrait appeler ses attributs, tels que nous venons de les reconnaître, il a aussi ses facultés, c'est-à-dire l'entendement et la volonté.

En effet, comme on ne peut pas concevoir qu'une chose pense sans connaître ou entendre, et connaître ou entendre sans aimer ou vouloir, il suffit de sa-

[1] Regis voudrait-il dire qu'on ne peut pas diviser en Dieu les facultés de leurs opérations et qu'il les a éternellement en acte et non en puissance, comme plus loin il l'affirme? Il aurait dû l'expliquer. Voir Regis, p. 89.

voir que Dieu est un être souverainement intelligent pour être persuadé qu'il entend et qu'il veut; et l'entendement et la volonté ne sont pas en lui en puissance, mais en acte, parce que autrement il faudrait les distinguer de leurs opérations, et cette distinction serait en opposition avec la simplicité de Dieu (p. 89).

Sur la volonté de Dieu, en particulier, Regis pense qu'elle ne change pas, quant à tout ce qu'elle résout immédiatement, c'est-à-dire quant aux substances, qu'elle continue à créer ou qu'elle conserve, après qu'elle les a créées. Mais quant à ce qu'elle résout médiatement, c'est-à-dire quant aux modes, comme leur nature est de varier, elle change, elle détruit les uns pour produire les autres.

Je citerai ici un assez long morceau de l'auteur, parce qu'il touche à une des questions de théodicée les plus débattues en son temps; il s'agit de la manière dont Dieu porte les choses dans sa volonté et les y voit : « Ce n'est pas, dit-il, dans ses propres perfections que Dieu voit toutes choses, mais dans sa volonté comme dans leur principe. Je suis pourtant si accoutumé à croire que Dieu voit les créatures, en considérant les perfections qu'il a qui s'y rapportent, que je ne puis presque m'empêcher de considérer son essence comme un miroir, qui a la propriété de représenter tous les objets qu'on lui met devant; mais j'abandonne volontiers un sentiment si peu raisonnable, non-seulement parce qu'il n'y a rien en Dieu qui se rapporte aux créatures que sa volonté, mais encore parce que l'essence de Dieu, qui est toute perfection, dépendroit des choses qu'elle représenteroit, comme les portraits dépendent de

leur cause exemplaire, ce qui répugne à la nature d'un être parfait. C'est pourquoi quand, par une abstraction de l'esprit, je tâche de considérer Dieu avant la libre détermination de sa volonté, je ne comprends pas qu'il voie rien du tout que sa propre essence comme une source féconde, d'où il pourroit faire sortir, s'il le vouloit, toute sorte de réalités et de vérités, soit celles qui regardent la simple possibilité des choses, soit celles qui regardent leur existence : mais je ne dois considérer rien de tout cela, comme devançant son décret, ou la libre détermination de sa volonté, et comme lui paraissant déjà en qualité d'objets déterminés possibles. Je dois penser au contraire, qu'afin qu'une chose soit concevable à Dieu, il est absolument nécessaire qu'elle reçoive de sa volonté ce degré de réalité ou de vérité qu'elle possède, parce qu'autrement cette chose seroit indépendante de Dieu, ce qui répugne à la nature d'un être parfait. » (P. 91.)

On reconnaît là sans peine une doctrine en germes dans Descartes, qu'on retrouvera dans plusieurs cartésiens, et particulièrement dans Boursier. Regis, en l'exposant, ne la sauve pas de certaines difficultés auxquelles elle donne lieu. Ainsi, quand, dans les dernières paroles que je viens de citer, il dit qu'afin qu'une chose soit concevable à Dieu, il est absolument nécessaire qu'elle reçoive de sa volonté ce degré de réalité ou de vérité qu'elle possède, il suppose que, pour voir les choses, Dieu doit les vouloir; mais il les veut donc alors avant de les voir, et par conséquent sans les voir; il les veut donc en aveugle, et même les veut-il? Veut-on ce qu'on ne voit pas, veut-on quand on ne voit pas?

Regis s'exprime encore en ces termes dans un autre passage (p. 91) : « Je ne croirai pas, comme j'ai fait autrefois, que la possibilité et l'impossibilité des choses aient précédé la volonté de Dieu; au contraire, je serai très-persuadé qu'il n'y a de possibilité ni d'impossibilité que ce que Dieu a rendu tel par sa volonté. Ainsi je vois bien qu'un certain ordre, que j'ai regardé jusqu'ici comme devançant la volonté de Dieu, et comme servant de règle à sa conduite, est une pure fiction de mon esprit et un effet de la mauvaise habitude que j'ai contractée de juger de Dieu comme je juge de moi-même. .... Je ne dirai donc pas que Dieu connoît les choses avant de les vouloir; qu'il consulte l'ordre avant que d'agir; qu'il suit la raison universelle... ou, si je le dis, je n'entendrai rien par là, si ce n'est que Dieu produit ou ne produit pas certains effets, selon qu'il veut ou ne veut pas les produire, et que sa volonté n'est jamais dépourvue de connoissance. » — Mais, peut-on répondre à Regis, si sa volonté n'est pas dépourvue de connaissance, quand il veut, il y a donc des objets de sa connaissance? Je n'insiste pas, au surplus, ici sur ces questions ni sur d'autres du même genre qui pourront venir ensuite, parce que toutes se présenteront de nouveau dans toute leur gravité, quand nous en serons à Malebranche[1] et à Leibnitz, et que ce sera alors le vrai moment de les discuter et de les approfondir. Pour le présent, il suffit de les noter et de les réserver.

Je poursuis donc, et j'arrive à un nouveau point de théorie qui est touché par Regis. Il soutient que

[1] C'est Malebranche que Regis a en vue et qu'il combat dans le dernier passage que j'ai cité.

Dieu n'agit ni par des volontés générales ni par des volontés particulières ; par des volontés générales, parce que ce serait supposer que, comme un roi de la terre, il ne descend pas au particulier; par des volontés particulières, parce qu'elles seraient indépendantes les unes des autres, et qu'elles se diviseraient comme les objets auxquels elles se rapporteraient. Il n'admet pas davantage en Dieu les volontés antécédentes ou conséquentes, par la raison que les premières, ne regardant les choses qu'en général, sont plutôt des velléités que des volontés, ce qui n'est pas digne de la souveraine perfection, et que les secondes sont une dépendance des premières. Mais ce qu'il pense, c'est que Dieu agit par une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement, et par un seul acte, tout ce qui est et sera. « Ainsi Dieu, dit Regis, ne veut pas la pluie et le beau temps par deux volontés particulières, mais par une seule et même volonté; et il en est de même de la vie et de la mort, et d'une foule d'autres événements divers. » (P. 93.)

Quant à la puissance de Dieu, elle est sa volonté même, elle est toujours en acte; et quoiqu'il soit peut-être difficile de croire qu'elle ne se sépare pas de l'acte, lorsqu'on considère qu'il y a une infinité de choses que Dieu ne fait pas et qu'il fera dans le temps à venir, néanmoins lorsqu'on y fait réflexion de plus près, on conçoit facilement qu'en disant que Dieu ne fait pas à présent des choses qu'il fera à l'avenir, cela ne signifie pas que sa volonté soit maintenant sans acte, car elle est éternellement agissante, mais seulement que les créatures qui lui doivent servir d'instrument pour faire ces choses à venir

ne sont pas encore disposées de la manière qu'elles doivent l'être pour contribuer à la production de ces effets. (P. 96.)

Après ces diverses explications, Regis démontre que le Dieu dont il vient d'exposer les attributs est l'auteur de l'existence et de la nature du corps et de l'esprit. Je ne le suivrai pas dans ces raisonnements, qui n'offrent rien de particulier. Je me bornerai seulement à quelques remarques : ainsi Regis établit de nouveau ici ce qu'il a déjà soutenu ailleurs, savoir, que Dieu produit les substances par lui-même et les modes par les substances, ce qui fait qu'on peut le regarder d'abord comme créateur, et ensuite comme générateur; qu'il est conservateur à titre de créateur, et que par sa vertu, sinon par leur nature, le corps et l'esprit, auxquels elle ne fait jamais défaut, sont des substances indéfectibles. Il disserte également au même endroit sur les *êtres modaux* ou sur les substances modifiées d'une certaine façon qui les rend capables de plusieurs propriétés, qu'elles n'auraient pas si elles n'étaient modifiées de cette façon; sur leur existence, leur possibilité et leur impossibilité; il les distingue des êtres substantiels ou des substances qui sont les choses considérées en elles-mêmes et sans détermination d'aucuns modes. Ainsi, le corps et l'esprit en général sont des substances; les corps et les esprits particuliers sont des êtres modaux; à ce compte, le temps est une durée limitée et mesurable qui convient aux êtres modaux, mais non aux substances, qui, si elles ne sont pas éternelles, sont du moins perpétuelles; et le monde est lui-même temporaire ou perpétuel, selon qu'on y considère les êtres modaux ou les substances. (P. 109.)

De Dieu, Regis passe ensuite à l'esprit, qu'il envisage d'abord dans les propriétés qu'il a par rapport au corps auquel il est uni. C'est, comme on le voit, la question de l'union de l'âme et du corps, et cette question Regis la traite ici parce que c'est du tout que composent l'âme et le corps, ou de l'homme, qu'il veut commencer par parler. Je serai très-bref dans l'analyse de cette partie de son *système*, parce qu'il n'y fait guère que reproduire, et quelquefois littéralement, la doctrine de de La Forge, que j'ai suffisamment exposée. Je me contenterai de dire que telle qu'il l'entend et l'explique, d'après de La Forge, l'union dont il s'agit est réelle, durable, intime, générale, et consiste dans une dépendance actuelle de toutes les pensées de l'âme et de quelques mouvements du corps; et il n'y a pas seulement dépendance, il y a aussi causalité réciproque, sans que toutefois on puisse regarder le corps et l'âme que comme des causes secondes. Regis aurait pu ajouter, pour plus de précision encore, qu'ils ne sont pas causes l'un de l'autre, ou l'un des effets de l'autre, mais qu'ils sont causes l'un à l'autre, l'un en présence de l'autre, de telle sorte que l'âme détermine le corps à produire ses phénomènes propres et réciproquement, mais qu'elle ne fait pas ce que le corps seul peut faire, et réciproquement. Peut-être que si Regis se fût ainsi expliqué, il aurait évité de dire, toujours comme de La Forge, qu'il y a des causes qui ne produisent pas des effets de même nature qu'elles, que les pensées de l'âme produisent des mouvements du corps; elles ne les produisent pas en effet, elles ne font que déterminer la cause à laquelle ils appartiennent à les produire. L'auteur, poursuivant le

développement de son sujet, sans jamais s'écarter des traces du maître auquel il s'est attaché, parle encore comme lui des conditions, du commencement, de la fin et du mode de l'union de l'âme et du corps. Sur ce dernier point, il dit qu'il avait d'abord cru que l'union consistait dans la présence locale des deux substances; mais comment concevoir que l'âme, qui n'est pas étendue, soit dans le corps; c'est en vain qu'il la supposait étendue virtuellement; l'étendue virtuelle était toujours de l'étendue. Depuis, et par la réflexion, il était arrivé à penser que l'âme, ne pouvant être dans le corps que par son essence ou ses accidents, et n'y étant pas de la première manière, parce qu'alors elle serait dans tous les corps, elle y est de la seconde, ou par ses accidents. C'est pourquoi, puisque tous les accidents de l'âme se réduisent à ses manières de penser, il faut conclure qu'elle n'est dans le corps qu'à cause qu'elle pense par le moyen du corps. En effet, il n'y a rien de plus conforme à la raison que de concevoir l'âme partout où se trouve le corps par le moyen duquel elle pense et duquel elle dirige quelques mouvements par sa volonté; c'est aussi en ce sens que Dieu est partout, parce que par sa volonté il conserve et meut tout, avec cette différence que Dieu est indépendant, et que l'âme pour une partie est dépendante. Cependant, ajoute Regis, je suis si accoutumé à regarder la présence locale comme un attribut essentiel de l'être créé, qu'il me semble que, si l'âme n'était pas dans le corps ou ailleurs, elle ne serait pas du tout; mais je lève cette difficulté en considérant que le lieu n'est propre qu'aux choses étendues, et que l'âme ne l'étant pas, n'est pas dans un lieu;

et peu importe de dire que l'âme étant finie, elle ne peut être partout, et qu'elle est par conséquent dans un lieu; je réponds à cela qu'il est vrai que l'âme est finie par son essence et son opération, mais non par sa quantité; car, comme elle n'est pas étendue, elle n'est proprement, à cet égard, ni finie ni infinie, ni partout, ni dans un lieu déterminé, d'où il suit que l'âme n'est pas dans un lieu comme le corps, mais d'une manière particulière, savoir, parce qu'elle y pense. (P. 132.) On le voit, Regis suit parfaitement de La Forge sur cette matière.

A la suite de plusieurs chapitres que j'omets, et dont je donne seulement les titres qui sont : *de la certitude que chacun peut avoir de l'existence des autres hommes*; *de l'existence d'Adam comme le premier homme*; *de la vérité de la religion chrétienne*; après, dis-je, ces chapitres que Regis n'amène ici que pour avoir l'occasion de ménager au cartésianisme plus d'apparence d'orthodoxie, revenant à son sujet direct, il parle du *cogito, ergo sum*, et le défend en ces termes contre l'objection que c'est supposer ce qui est en question : « Quoique penser et être soient une même chose en nous, cela n'empêche pas que nous ne puissions, en quelque façon, déduire notre existence de notre pensée, à cause que notre pensée nous est connue par elle-même, et que notre existence, en tant que telle, ne nous est connue que par notre pensée, comme il paroît de ce que si nous cessons de penser pour un moment, nous cessons aussi de connoître notre existence; je dis en quelque façon, car j'ai déclaré expressément, dans le premier chapitre, que cette vérité : je pense, donc je suis, n'étoit pas une vérité acquise par démonstration, mais par la

seule lumière naturelle que j'appelle conscience [1]..... Nous ne nions pas que l'esprit ne connoisse ces vérités générales : tout ce qui pense existe ; tout ce qui pense agit ; mais nous soutenons qu'il connoît cette vérité singulière : je pense, donc je suis, avant qu'il connoisse ces vérités générales, dont la raison est que les vérités générales nous sont connues par les vérités singulières, dès que l'esprit a retranché toutes les conditions et circonstances qui les rendent telles. » (P. 145.) On le voit, le disciple est ici le fidèle interprète du maître, et, en général, les cartésiens ont entendu le *cogito* comme Descartes l'explique dans ses *Réponses à Gassendi* ; je citerai en particulier Spinoza dans ses *Principes*.

La question qui succède à celle de l'âme considérée dans son union avec le corps, est celle de l'âme envisagée dans ses facultés ou puissances, c'est-à-dire l'entendement et la volonté. L'entendement, selon Regis, en général, n'est autre chose que la puissance qu'a l'âme de connaître tout ce qu'elle connaît, de quelque manière qu'elle le connaisse ; et la volonté, la puissance qu'elle a de se déterminer aux choses qu'elle connaît, de quelque manière qu'elle s'y détermine. Ces deux puissances ne sont pas réellement distinctes de l'âme ; elles ne sont que l'âme même qui tantôt connaît, tantôt se détermine. Quant à l'entendement en lui-même, il a trois propriétés : 1° celle de concevoir ; 2° celle d'imaginer ; 3° celle de sentir, et, ce qui revient au même, il est : 1° la puissance qu'a l'âme de connaître tout ce qui est esprit, comme

[1] Voici ce passage auquel Regis fait ici allusion : « Je suis convenu de la vérité de cette proposition, non par un véritable raisonnement, mais par une connoissance simple et intérieure, qui précède toutes les connoissances acquises, et que j'appelle conscience. »

Dieu, soi-même, les autres âmes, ses propres opérations et celles des autres âmes; 2° celle de connaître les corps et leurs rapports d'égalité et d'inégalité; 3° celle de connaître les divers rapports que les objets extérieurs ont avec elle, selon les différentes impressions qu'ils font sur son corps. On peut y joindre, comme dérivant des précédentes, la mémoire ou la puissance de concevoir, d'imaginer et de sentir ce qu'elle a déjà conçu, imaginé et senti, et la passion ou la puissance de concevoir, d'imaginer et de sentir avec quelque émotion particulière aux esprits animaux (p. 157).

Ces divisions marquées, Regis les suit dans ses explications. Ici encore j'abrégerai, parce qu'il n'y a rien de bien neuf dans ce qu'il enseigne; cependant je ne puis tout omettre, parce que plus d'un point mérite attention, et que je ne voudrais pas d'ailleurs laisser une lacune dans l'esquisse, si rapide qu'elle soit, d'une composition philosophique si régulièrement ordonnée. Je noterai donc comment l'auteur entend que la faculté de concevoir nous donne l'idée de Dieu : « cette idée étant essentielle à l'esprit, et l'esprit ne perdant rien de son essence, lui est naturellement présente, seulement elle lui est plus obscure en raison de son union avec le corps; il pense donc continuellement à Dieu, mais ce n'est que quand il y réfléchit qu'il y pense clairement, et il n'y réfléchit que quand certaines causes l'y provoquent, comme, par exemple, le nom de Dieu qu'on prononce, la voix du prédicateur qu'on entend. Quant à l'idée de lui-même et à celle des autres esprits, il a l'une par conscience, et l'a claire pour peu qu'il s'y applique (ce qu'il soutient contre Malebranche qui,

comme on sait, nie la connaissance et admet seulement un sentiment confus de soi-même); il a l'autre par raisonnement, c'est-à-dire de ce que nous voyons qu'en parlant aux autres hommes, ils nous répondent de telle sorte que nous avons lieu de croire qu'ils ont des idées semblables à celles que nous avons nous-mêmes, lorsque nous prononçons ce qu'ils disent, nous sommes obligés de conclure qu'il y a d'autres âmes..... »

Regis donne également des explications, toujours à peu près comme de La Forge, sur la faculté d'imaginer et celle de sentir. On peut y remarquer aussi comment il se rapproche de Gassendi dans l'analyse qu'il fait des opérations de l'imagination, lesquelles consistent en composition, ampliation, diminution et accommodation (voir en particulier la *Logique* de Gassendi).

Je ne dirai rien sur sa manière de traiter de la mémoire et de la passion, ces deux facultés accessoires à joindre aux trois principales. Je passerai pareillement sur son opinion relative à l'origine des idées, dont Dieu est la cause efficiente, les objets la cause exemplaire, l'action de ces objets la cause efficiente seconde, et les facultés de l'âme la cause matérielle, et sur sa classification des idées en simples ou innées et complexes, en naturelles ou artificielles, en vraies ou fausses, claires ou obscures; il n'y a rien qu'il n'emprunte, sur tous ces points, à Descartes ou à quelque cartésien.

Mais il y a quelque intérêt à s'arrêter avec lui sur les vérités éternelles, pour voir comment il en rend compte. Après avoir distingué divers sens dans lesquels on les peut prendre, il marque comment lui-

même les entend. Il y a deux parties dans ces vérités, la *matière* et la *forme*. Par la matière, elles consistent dans les choses elles-mêmes; et par la forme dans l'action par laquelle l'âme considère ces choses. Elles existent formellement dans la pensée, et matériellement dans les objets. Elles peuvent en conséquence se définir : « Les substances et les modes que Dieu a créés, en tant que l'âme les considère d'une certaine manière, suivant les différents rapports qu'elles ont les unes avec les autres. » (P. 178.) On peut les appeler éternelles, mais elles ne le sont ni quant à la *forme*, ni quant à la *matière*, elles sont seulement immuables, parce que Dieu a voulu que toutes les âmes fussent déterminées à concevoir les mêmes idées sur les choses quand elles les considèrent de la même manière.

Il y aurait plus d'une réflexion à faire sur ces divers points de doctrine; je me contenterai d'une seule : d'après cette théorie, quelle espèce de vérités seraient Dieu, le temps et l'espace? Seraient-ce aussi des vérités immuables, mais non éternelles, ni formellement, ni matériellement? Regis ne l'affirme pas, mais ce serait la conséquence de son principe, et elle entraînerait plus d'une grave difficulté.

Nous savons maintenant suffisamment ce qu'est, selon lui, l'entendement; voyons ce qu'est la volonté.

Nous avons le pouvoir de nous déterminer de nous-mêmes à toutes les choses auxquelles nous nous déterminons; ce pouvoir c'est la volonté. « C'est à cette volonté qu'on a coutume de rapporter tout ce qu'il y a de vrai ou de faux dans nos jugements, tout ce qu'il y a de bien ou de mal dans nos affections; car, comme cette faculté comprend tous les actes

auxquels l'âme se détermine d'elle-même, dès qu'elle est intervenue dans nos jugements et dans nos affections, nous commençons à devenir responsables de toute la vérité ou la fausseté qui se trouve dans les uns, de tout le bien ou le mal qui se rencontre dans les autres. » (P. 204.) « C'est la puissance qu'a l'âme d'affirmer ou de nier, de fuir ou d'embrasser ce que l'entendement lui représente comme vrai ou faux, bon ou mauvais. » (*Ibid.*)

La volonté est-elle active ? Au fond elle ne l'est pas ; « car pour produire de véritables actions, il faut agir de soi-même et par soi-même, et il est certain qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir de la sorte. » Cependant, en un certain sens, on peut dire qu'elle agit. « Pour concevoir ceci plus distinctement, il faut remarquer qu'encore que Dieu soit la seule cause de toutes choses, il ne produit pas néanmoins les êtres modaux (se rappeler ses explications à cet égard) par lui-même et immédiatement, mais par les causes secondes, et parce qu'on attribue tous les effets à ces causes, en tant qu'elles sont immédiates ; de là vient qu'on rapporte toutes les déterminations de la volonté de l'âme non à Dieu, qui en est la cause efficiente première, mais aux idées de l'entendement, qui en sont les causes efficientes secondes ; ensuite de quoi, parce qu'on a coutume de nommer action tout ce qui procède d'un principe intérieur à la chose qui est dite agir, ce n'est pas merveille qu'on ait donné le nom d'actions à toutes les déterminations de la volonté, puisqu'elles dépendent immédiatement des idées de l'entendement, qui sont dans l'âme même. » (P. 209.)

Considérée quant au jugement, la volonté, selon

Regis, en est le principe formel, l'entendement en étant, par ses perceptions, le principe matériel. Ainsi soit qu'on juge simplement, soit qu'on raisonne, ce qui n'est plus simplement juger, mais ce qui est toujours juger, c'est la volonté qui juge, l'entendement ne fait qu'apercevoir.

Comme faculté des affections, la volonté est l'amour, l'amour de soi, de son bien, de tout ce qui peut y contribuer.

La question de la volonté implique celle de la liberté, que, par conséquent, Regis aborde à son tour. Comment la résout-il? « Le libre arbitre consiste, dit-il, en ce que l'âme, quand elle affirme ou aime, ne sent aucune force extérieure qui la contraigne à affirmer ou à aimer, et qu'elle affirme ou aime de telle sorte qu'elle retient toujours la puissance de ne pas affirmer ou aimer, ou d'aimer et d'affirmer le contraire de ce qu'elle aime ou affirme. » (P. 219.)

Jamais il n'y a de contrainte dans le libre arbitre, et s'il y a nécessité, c'est nécessité de supposition. Pour éviter toute confusion à cet égard, il faut bien distinguer entre le sens composé et le sens divisé. « Cela supposé, quand on dit que le libre arbitre qui aime une chose la peut haïr, cette proposition se prend dans le sens divisé, c'est-à-dire qu'on compare la haine, qui est un des modes opposés de la proposition, non pas avec l'amour, qui est l'autre (car on feroit un sens composé qui rendroit la proposition fausse), mais avec le libre arbitre même, qui est de soi capable d'aimer et de haïr, ce qui rend au sens divisé la proposition vraie; ainsi le libre arbitre peut bien aimer nécessairement d'une nécessité hypothétique ou de supposition, c'est-à-dire dans le

sens composé ; mais il ne peut aimer d'une nécessité absolue dans le sens divisé ; ce qui fait voir que les actes du libre arbitre sont parfaitement libres, si par le mot libre on entend, comme on doit le faire, des actes qui procèdent d'une faculté intelligente qui agit sans contrainte. . . . . . Mais si par libres on veut entendre des actes qui procèdent d'une faculté qui se détermine d'elle-même ou par elle-même, comme fait la volonté de Dieu, ces actes ne sont pas libres, car il a été prouvé qu'il n'y a rien dans le monde, non-seulement de ce qui existe, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni raison de bonté et de vérité, qui ne dépende de Dieu, comme de sa cause efficiente, médiate ou immédiate » (p. 221). — « Dans Dieu, la liberté est la propriété qu'il a d'agir au dehors sans contrainte et avec une indifférence telle qu'il ne peut être déterminé à agir par aucune cause extérieure, quoiqu'il soit très-déterminé à agir par lui-même et par sa propre nature. » (P. 224.)

A la suite de ces explications sur la nature du libre arbitre, Regis indique en quoi consiste le bon et le mauvais de cette faculté, et les motifs qui la déterminent ; il dit ce que sont le bien et le mal en eux-mêmes et dans leur rapport. Les choses bonnes ou mauvaises sont celles qui nous conviennent ou ne nous conviennent pas. « Or, entre les choses qui nous conviennent ou non, les unes nous conviennent ou non, indépendamment du bon ou du mauvais usage que nous en faisons, les autres, qu'en tant que nous en usons bien ou mal. Pour marquer aussi cette différence, on appelle bien ou mal moral ce qui nous convient ou non, selon l'usage que nous en faisons ; et l'on appelle bien ou mal naturel, ce

qui l'est indépendamment de notre libre arbitre. Ainsi Dieu n'est pas le bien moral de l'homme, mais il en est le bien naturel, et il n'est formellement la cause d'aucun mal. L'âme seule est à elle-même le bien et le mal moral. »

Regis termine ce livre par quelques réflexions sur le destin et la fortune ; le destin qui n'est autre qu'un ordre et une suite des causes secondes exécutant dans le temps ce que la volonté de Dieu, comme cause première, a résolu de toute éternité; la fortune, qu'il exclut par là même, et qui est une chimère née de l'entendement, ne connaissant pas toutes les causes qui contribuent à la production de chaque effet.

Le livre suivant (le troisième), est très-court et sans proportion avec les autres, il compte dix pages à peine, et traite de l'immortalité de l'âme. Il se résume en ces propositions : l'âme est immortelle; en effet, si elle était détruite, elle le serait par elle-même ou par quelque autre substance créée. Or, l'âme ne se peut pas détruire elle-même ; elle ne peut pas non plus être détruite par d'autres substances créées, parce que comme substance aussi elle est indépendante ; reste donc qu'elle le soit par Dieu, mais Dieu n'a pas de raison pour la détruire. Si donc il y a du mortel dans l'âme, c'est-à-dire certains de ses modes qui passent et périssent, dans sa substance même elle est immortelle. Regis ne fait du reste encore ici dans les développements qu'il donne à sa doctrine que suivre les traces de de La Forge.

Nous voici arrivés à la physique, mais par les raisons que j'ai données en commençant je toucherai à peine à cette partie du *Système* de Regis. Ce sera assez de rappeler simplement par leurs titres les

sujets qu'il y traite : la quantité, le lieu, le mouvement, la forme, les tourbillons, le système du monde, la terre, les différents corps qui la composent, les végétaux, les animaux, l'homme dans son organisation et ses fonctions, tels sont ces sujets; sur chacun d'eux Regis est cartésien, exact cartésien, mais après Descartes, d'une part, Rohault et de La Forge de l'autre, tels que j'ai essayé de les exposer, il serait inutile de faire connaître ces points de sa philosophie qui ne sont que les leurs; je n'y trouve guère que ce passage à citer : il s'agit de savoir si le monde a été créé successivement ou en un instant; les auteurs dit-il, sont partagés, les uns par respect pour la sainte Écriture, tiennent que le monde a été créé en six jours, les autres croyant que cette pensée déroge à la puissance de Dieu, veulent que le monde ait été fait en un instant : « Quoique ces deux opinions, dit Regis, paroissent contraires, on trouve néanmoins, si on les considère de près, qu'elles n'ont rien d'opposé, car il est évident que Dieu a créé le monde en un instant, si par le monde on entend la matière, c'est-à-dire, la substance étendue; car il a été prouvé dans la *Métaphysique* (liv. I, part. Ire, chap. XII) que les substances dépendent immédiatement comme de leur cause efficiente de la volonté de Dieu, laquelle étant efficiente par elle-même n'a besoin pour agir d'aucune succession de temps; mais il est certain aussi que Dieu n'a pas créé le monde dans un instant si par le monde on entend les êtres modaux ou les modifications de la matière; car il a été prouvé que celles-ci dépendent immédiatement des causes secondes qui n'agissent que successivement par le mouvement que Dieu leur a imprimé. Nous sup-

posons que Dieu a créé dans un instant la matière et le mouvement et qu'il les a créés comme deux principes desquels sans y rien ajouter, tout le reste s'en est suivi. » (P. 389.)

Je voudrais aussi faire mention du sentiment de Regis sur les formes substantielles, parce qu'on y verra un nouvel exemple de l'opposition sur ce point de l'école cartésienne à la scolastique. Regis, comme Descartes, comme Rohault, comme Malebranche en particulier, nie les formes substantielles. Il pense que ce qui a engagé les philosophes dans cette opinion, a été la persuasion qu'ils ont eue que l'âme raisonnable est la forme de l'homme ; car sachant d'ailleurs qu'elle est une substance, ils ont tiré de là une conséquence générale et ont cru que tous les autres sujets matériels ont des formes substantielles comme l'homme ; mais d'abord l'âme, si elle était forme, ne le serait pas de tout dans l'homme, elle ne le serait pas par exemple du mouvement, de la génération, de la nutrition , etc.; ensuite si elle était forme, ce ne serait pas comme substance, puisque les formes ne sont que des modes, et qu'à ce titre elles peuvent bien être essentielles mais non substantielles ; tel est en abrégé le jugement de Regis sur ces formes.

Descartes s'était comme refusé à traiter théoriquement de la morale (se rappeler une de ses lettres); Rohault par la nature des matières auxquelles il avait particulièrement appliqué son esprit, s'en était également abstenu; mais de La Forge avait senti le besoin d'y toucher et même de tirer logiquement la règle de la vie de la connaissance de l'âme. Regis fait plus encore dans son système, il y donne une large place à la morale ; c'est là que nous allons maintenant le suivre.

Il commence par avertir que quoique la politique rentre dans son cadre, il la négligera, ou du moins n'en abordera que les généralités. Il se réduit en conséquence à cette partie de la morale qui enseigne à chaque homme la manière de se conduire dans chaque rencontre particulière. En conséquence son dessein est de partager ainsi son sujet : de la morale naturelle, civile et chrétienne ; convaincu que ce plan est plus large à la fois que celui des philosophes païens, qui se bornent à la morale civile, et des philosophes chrétiens, qui s'en tiennent à la morale chrétienne.

Quant aux principes de chacune de ces morales, il prend ce qu'il y a de plus commun dans les devoirs de l'homme considéré dans l'état de nature, et fait voir : 1° qu'il est obligé d'aimer sa conservation et cela non d'un amour apparent mais véritable ; 2° que pour s'aimer d'un amour véritable, il doit aimer son prochain comme soi-même ; 3° et que comme il ne peut s'aimer soi-même et aimer son prochain sans aimer de véritables biens, et aimer de véritables biens sans aimer Dieu qui les a produits et les conserve, l'amour de Dieu est une partie essentielle du devoir de l'homme dans l'état de nature (p. 395).

Regis trace en conséquence les différentes lois de la nature qui regardent ces trois principaux devoirs, et en marque la raison, le caractère, l'autorité.

Mais ces lois ne vont pas seules, elles seraient pour la plupart du temps négligées ou violées s'il n'y avait pas un moyen d'en assurer l'exécution. Or, le seul moyen qu'on ait pu trouver, dit Regis, pour obliger les hommes à pratiquer les lois naturelles, a été d'imposer des peines si grandes à ceux qui les violent,

que chacun aimât mieux les observer que les enfreindre ; ce qui n'a pu se faire qu'en établissant des sociétés civiles avec une autorité souveraine. Il explique par suite comment ces sociétés se sont formées, combien de sortes il y en a, d'où vient leur puissance absolue, quels droits il faut que chaque particulier cède nécessairement à ceux qui gouvernent les États, quels sont les devoirs des sujets dans chaque sorte de gouvernement, quelle puissance les souverains possèdent, etc., et cependant il montre que l'État est la conséquence et non la perfection de l'état de nature, et qu'il y a quelque chose de mieux, les lois divines selon l'ancienne et la nouvelle alliance, lesquelles d'abord ne sont pas contraires aux lois naturelles et civiles, et ensuite et surtout les lois chrétiennes, qui sont infiniment plus efficaces et plus saintes, exemple celle-ci : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, sur toutes choses, et ton prochain comme toi-même.

Regis développe successivement chacun de ces points, et enrichit ainsi son cadre d'une foule de vues et de réflexions. Cependant ici moins encore peut-être qu'ailleurs, il n'a cette nouveauté et cette originalité de pensée qui exigeraient de notre part une analyse étendue et approfondie de sa doctrine. Il suffira donc de quelques indications. Ainsi traitant des lois naturelles, l'auteur en compte un certain nombre qu'il expose successivement ; la première consiste à rechercher la paix par tous les moyens possibles et, si on ne peut l'obtenir, à se préparer à la guerre ; la deuxième à ne pas retenir tout le droit qu'on a sur toutes choses, mais à en céder une partie aux autres ; la troisième veut qu'on garde les con-

ventions qu'on a faites; la quatrième qu'on se serve en les faisant de paroles sincères et droites; la cinquième qu'on pardonne les injures avec clémence ou miséricorde; la sixième qu'on punisse quand il le faut sans cruauté ni désir de vengeance; la septième commande la modestie d'après ce principe que tous les hommes doivent s'estimer naturellement égaux; la huitième la modération; la neuvième règle l'usage des choses qui sont en commun et les égards qu'on doit à ceux avec lesquels on les partage, et dont on doit prendre en considération les besoins et les droits; la dixième regarde l'usage des choses qu'on ne peut ni distribuer ni posséder en commun, et prescrit de s'en servir chacun à son tour avec discrétion; la onzième ordonne au juge l'équité; la douzième au justiciable la docilité; la treizième défend d'être juge dans sa propre cause; la quatorzième est relative à l'usage des témoins; la quinzième à la gratitude; la seizième à l'art de se rendre commode aux autres; la dix-septième enfin flétrit l'ivrognerie.

Aucune de ces lois ne regarde Dieu à proprement parler; mais il en est d'autres qui ont sa gloire pour objet. « Nous n'entendons pas ici par la gloire de Dieu, dit Regis, sa gloire essentielle, qui ne diffère pas de Dieu et qui par conséquent ne peut être procurée par aucune autre créature, mais nous entendons la gloire de Dieu accidentelle, qui consiste dans la manifestation de ses attributs. C'est pourquoi puisque les attributs de Dieu ne peuvent être manifestés qu'aux créatures intelligentes, il faut penser que l'honneur de Dieu (que je ne distingue pas de sa gloire accidentelle) n'est autre chose que l'estime que les créatures intelligentes ont pour lui, de la-

quelle procèdent nécessairement les trois affections particulières de l'âme, admiration, amour et crainte; l'admiration se rapportant aux attributs de Dieu qui ne nous regardent pas comme sont l'éternité et l'immensité; l'amour et la crainte, qui se rapportent aux attributs qui nous regardent, comme la bonté et la puissance » (p. 424), tel doit être selon Regis l'esprit des lois qui règlent les sentiments et par suite les actions de l'homme à l'égard de Dieu.

Lorsqu'il traite de la morale civile, après avoir dit qu'aucune société ne peut subsister sans une puissance absolue, laquelle est dans le souverain le glaive de la justice et celui de la guerre, le pouvoir d'établir des lois civiles, de choisir les magistrats, de juger des doctrines qui s'enseignent touchant les mœurs; il dit, quant à ce dernier point, que si les souverains ont une telle autorité, ils n'en ont aucune sur les doctrines qui regardent l'instruction, qu'ainsi, par exemple, chacun peut penser ce qu'il voudra du flux et du reflux et des propriétés de l'aimant. Il en est de même du culte à rendre à Dieu : sous l'ancienne et la nouvelle loi, la manière d'honorer ne dépend pas de l'autorité des souverains, mais de la pure volonté de Dieu.

Voilà, je pense, à quoi je puis bien réduire les indications que je me proposais de donner touchant certains points particuliers développés dans la morale de Regis.

J'en ai donc fini avec cette partie de sa philosophie; je suis par conséquent au terme de l'exposition de son *système* général.

Il me resterait à le juger. Mais ce que j'ai fait pour le maître, pour Descartes, ce que je ferai égale-

ment pour ses disciples originaux, pour Spinoza et Malebranche, je ne pense pas qu'il soit nécessaire de le faire pour un disciple qui n'a pas ce caractère, et dont les doctrines trop fidèlement imitées peuvent bien provoquer quelques remarques mais non une véritable discussion. J'en agirai donc avec Regis comme avec Rohault et de La Forge. Je ne reprendrai pas en lui, pour la critiquer, une philosophie dont il n'est que le très-intelligent traducteur; et après avoir examiné le cartésianisme dans Descartes, je n'y reviendrai pas pour l'examiner encore dans celui qui n'en a donné en quelque sorte qu'une version exacte et régulière. Il suffira d'avoir relevé, comme j'ai pris soin de le faire, les mérites de l'interprétation, et je crois pouvoir passer, sans autres développements, du cartésien que nous venons d'étudier, à d'autres cartésiens du même ordre, qui offrent aussi chacun leur genre d'intérêt.

CHAPITRE IV.

ANTOINE LE GRAND. — TOBIAS ANDREÆ. — DE CORDEMOY.

ANTOINE LE GRAND.

Ainsi, à la suite de Rohault, de de La Forge et de Regis, je placerai Antoine Le Grand, médecin de Douai, comme on le pense en général, religieux franciscain, comme l'assure Arnauld dans ses *Réflexions philosophiques théologiques*, qui, du reste, écrivit et

publia ses divers ouvrages en Angleterre, et leur donna la forme que Descartes désire quelque part pour l'exposition de sa philosophie, la forme didactique de l'école. C'est, au reste, ce que firent aussi, chacun de leur côté, Regis et Clauberg.

Antoine Le Grand est auteur de trois principaux écrits; 1° d'une dissertation ayant pour titre : *de Carentia sensus et cognitionis in brutis*; publiée à Londres, en 1675 ; 2° d'une *Apologie de la philosophie de Descartes*, qui parut en 1679 ; 3° de l'*Institutio philosophiæ secundum principia Renati Descartes*, in usum juventutis Academicæ, dont la quatrième édition fut publiée en 1680 : c'est là son livre le plus important.

Il y a trop d'analogie entre Le Grand, d'autres cartésiens que j'ai examinés ou que j'examinerai, Regis en particulier, pour que je doive m'arrêter à en faire un examen détaillé ; je me bornerai à quelques points qui, sans lui être précisément propres, ont peut-être chez lui quelque chose de plus caractérisé que chez d'autres.

Dans le traité de la privation du sentiment et de la connaissance dans les bêtes, il suit, on le pense bien, l'opinion de son maître : mais s'il la soutient par les mêmes raisons générales, il développe ces raisons par nombre de faits particuliers et de détails d'histoire naturelle qui ne manquent pas d'intérêt; il mêle aussi à l'occasion la polémique à la doctrine, et attaque surtout le système de Hobbes et de Gassendi.

On peut y remarquer, p. 20, cette réflexion sur la nature de la connaissance : par ce mot de connaissance, il faut entendre tout ce qui nous est présent

à la pensée, de telle sorte que nous en ayons immédiatement conscience; et que connaître ne soit autre chose qu'avoir la perception de ce qui se passe en nous; et cela est vrai, non-seulement de la connaissance réfléchie par laquelle on sait qu'on sait, mais aussi de toute perception première que l'on a d'une chose : d'où il suit que si quelqu'un n'a pas la conscience de ce qu'il fait ou souffre, il n'en a par là même aucune connaissance. C'est pourquoi, afin de pouvoir dire que l'on sent, que l'on perçoit, que l'on juge, que l'on affirme et que l'on nie, il faut qu'on ait conscience de ce que l'on sent, perçoit et juge.

J'ai déjà eu l'occasion de remarquer, en parlant de de La Forge, qu'un auteur de nos jours, M. Hamilton, connu par des morceaux remarquables par la vigueur et la précision de sa dialectique, dans son article sur Reid, a insisté sur une observation du même genre, et l'a, en l'analysant, élevée au caractère de théorie.

Un autre point également à noter dans le même écrit de Le Grand, est cette démonstration de l'incapacité de la matière pour la pensée (p. 39) : si la pensée pouvait convenir et appartenir à l'étendue, ce serait comme essence, ou comme propriété et mode. Or, ce n'est pas comme essence, parce qu'il s'ensuivrait que tout corps penserait; ni comme propriété, car alors encore tout corps serait, en acquérant cette propriété, capable de pensée; ni enfin comme mode, puisque le mode ne se conçoit pas sans un sujet, tel ou tel mode sans tel ou tel sujet. Or on conçoit clairement la pensée sans l'étendue, donc l'étendue n'est pas son sujet.

Il ne faudrait pas non plus négliger, dans Le Grand,

cette autre réfutation du principe matérialiste (p. 47) : ni les parties ni le tout ne sont, dans la matière, capables de pensée. En effet, d'abord quant aux parties, personne ne s'avise de soutenir que chacune d'elles séparément sent, réfléchit, juge, fait acte de pensée, et quant au tout, s'il a de quelque façon l'intelligence, il faut expliquer comment d'éléments inintelligents s'est formé un composé intelligent ; comment d'un assemblage varié d'atomes, qui tous sont privés de sentiment, et même de toute propriété déterminée, a pu naître un animal qui pense.

L'*Institutio philosophiæ* est un cours complet de philosophie. En voici en peu de mots le plan, tel que je le tire de la préface de l'auteur. Comme la philosophie se divise en trois parties, qui sont : la métaphysique ou théologie naturelle, la physique et la morale, précédées de la logique, qui en est la commune introduction, l'*Institutio* devrait conséquemment se partager en quatre grandes sections ; mais comme à cause de la diversité et de l'étendue des matières comprises sous chacun de ces chefs, il y a lieu à plusieurs sous-divisions, au lieu de quatre sections, l'auteur en propose dix, disposées ainsi qu'il suit : 1° la logique ; 2° la métaphysique touchant Dieu ; 3° touchant les esprits et les démons ; 4° la physique générale ; 5° la physique particulière qui traite du monde et du ciel ; 6° des quatre corps ou éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu ; 7° des corps vivants ; 8° de l'homme ; 9° de l'âme humaine ; 10° de la morale, dont l'objet est la droite conduite de l'âme.

C'est dans ce cadre que se trouve comprise, distribuée et exposée avec un grand mérite de clarté et

de précision toute la philosophie de Descartes. J'ai déjà dit pourquoi je ne ferai pas l'analyse de cet ouvrage de Le Grand; ce serait, si ce n'est dans la forme, au moins dans le fond, répéter des idées que j'ai déjà eu plus d'une occasion d'exposer.

Je passe donc à l'*Apologie*, sur laquelle je m'arrêterai un peu plus, quoique cependant elle ait aussi ses analogues dans les écrits de plusieurs cartésiens, d'Andreæ et de Clauberg en particulier.

Dans cette *Apologie*, Le Grand s'adresse à Samuel Parker, évêque d'abord de Cantorbéry, puis plus tard d'Oxford, ami des jésuites, et correspondant du père La Chaise. C'est au sujet d'un ouvrage intitulé : *Disputationes de Deo et providentia; an philosophorum ulli et quinam athei fuerint*; dans lequel Samuel Parker dispute contre les sceptiques, les académiciens, et les *Méditations* de Descartes. Le disciple de Descartes entreprend donc la défense des *Méditations*, et particulièrement des preuves de l'existence de Dieu, qu'il s'efforce de mettre à l'abri de tout soupçon d'erreur ou de faiblesse.

Je vais rapidement passer en revue quelques-uns des points de la dispute.

Parker range Descartes, sinon précisément parmi les athées, du moins parmi les sceptiques, et cela à cause de son doute. Mais, reprend Le Grand, il faut bien entendre ce doute : et Parker s'est mépris à cet égard. Descartes ne doute pas, comme il le suppose, pour douter, mais pour mieux affirmer; peut-on, en effet, regarder comme partisan du doute le philosophe qui émet avec tant d'assurance les propositions suivantes : Que nous tenons l'être de Dieu et non de la fortune et du hasard; qu'il y a une sub-

stance qui est par soi et qui n'est pas à la fois dans les créatures et le créateur; que les autres substances ne sont pas par elles-mêmes, et qu'elles sont, par leur essence ou leur attribut essentiel, corporelles ou spirituelles; que les substances spirituelles sont libres et peuvent librement se déterminer au bien; qu'il y a des idées qui ne nous viennent ni des sens, ni d'autrui, mais de Dieu immédiatement, et que nous appelons innées. Descartes n'est donc pas sceptique; il ne l'est pas plus que Socrate (p. 16).

Le prétendu enthymème de Descartes n'en est pas un (p. 66); ce n'est pas un syllogisme; si c'en était un le cercle sans doute serait évident, il serait grossier; mais il n'en est rien. En effet, en réponse aux *secondes objections*, Descartes s'exprime ainsi: « Prima « quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo conclu- « ditur..... sed tanquam simplici mentis intuitu. »

Le Grand justifie également Descartes sur un autre prétendu cercle qu'on lui a aussi objecté; il soutient qu'il n'y a pas de cercle à dire que l'évidence et la véracité divine sont le criterium de la vérité, car il ne s'agit pas de la même espèce de connaissance, mais de deux qui sont distinctes, et dont l'une, immédiate, a pour criterium l'évidence, et l'autre, médiate, celui de la véracité divine, ainsi qu'il est expliqué dans les réponses aux quatrièmes objections (p. 130).

Je terminerai là le peu de remarques que j'avais à faire sur Antoine Le Grand. Elles me paraissent suffisantes pour faire apprécier son rôle dans l'école cartésienne. C'est un disciple intelligent dont les justes interprétations et les habiles justifications ont servi dans une modeste mais utile mesure la

doctrine de son maître. On pourrait en dire à peu près autant de Tobias Andreæ, que je dois aussi mentionner.

TOBIAS ANDREÆ.

Antoine Le Grand est un commentateur et un apologiste de Descartes. Tobias Andreæ en est surtout un apologiste, et voici à quelle occasion. On n'a pas oublié cet Henri Le Roy, d'abord disciple assez indiscret, puis adversaire assez peu mesuré, du maître qui fut successivement obligé de le contenir et de le combattre. Henri Le Roy avait publié vers 1647 une *Explication de l'esprit humain*, d'abord sous forme de petit livre, ensuite sous celle de placard ou d'affiche. Cette explication n'était plus celle de Descartes, elle la contrariait même en plus d'un point. Descartes en fit l'examen dans une longue lettre adressée à l'auteur. Le Roy répliqua par une nouvelle et courte explication. Descartes ne répondit pas. Mais un autre de ses disciples se chargea de ce soin : ce fut Tobias Andreæ.

Tobias Andreæ, professeur ordinaire d'histoire et de langue grecque à l'université de Groningue, l'ami de Clauberg, et non pas précisément son maître, mais son initiateur à la philosophie de Descartes, est l'auteur d'un volume publié à Amsterdam, en 1653, dans lequel, après avoir rapporté, à côté de chaque article du placard, les *remarques* de Descartes, qui y répondent, et les *explications* de Le

Roy au sujet de ces remarques, y ajouta ce qu'il appelle une *replicatio* [1].

L'intention d'Andreæ dans cette espèce de réplique ou de défense est de rétablir contre les interprétations d'Henri Le Roy le vrai sens de la philosophie cartésienne qu'il méconnaissait, et par suite de repousser les attaques perfides de ceux qui, comme Révius, un des adhérents de Voët, prenaient occasion des écarts du disciple pour tourner leurs attaques contre le maître. La tactique de Révius et des autres était de prêter ainsi à Descartes des opinions qui n'étaient pas les siennes, et de les poursuivre de leurs objections ou de leurs railleries; Andreæ entreprend de la déjouer, et il le fait en montrant que si Le Roy, dans la physique, reste assez fidèlement attaché au sentiment de Descartes, dans la philosophie première, et dans toutes les questions qui touchent aux choses spirituelles, à l'âme humaine et à Dieu, il est « manifestus cartesianarum « sententiarum desertor, demonstrationumque ejus « oppugnator ; » car, au fond, sur toutes ces questions, il est plus épicurien que cartésien, et c'est ce qui plaît même si fort à Voët, heureux de voir le disciple en révolte contre son maître, mendiant même le suffrage de l'un contre l'autre, « contra « præceptorem suffragium emendicans, ipsum ad « dicendum contra magistrum testimonium, eum- « que damnandum excitans. » (Préface.)

C'est donc dans Henri Le Roy, le faux cartésien,

[1] Tobias Andreæ naquit à Braunfeld, dans les provinces rhénanes, en 1604. Il fit ses études à Herborn et à Brême; fut d'abord précepteur particulier à Groningue, puis professeur public à l'Université. Il mourut en 1674. Il fut très-lié avec Clauberg. J'en dis un mot dans la biographie de celui-ci.

que Andreæ vient dénoncer et réfuter. Cependant, comme il lui reconnaît au fond de meilleurs desseins philosophiques qu'à Voët, il ne dispute pas contre lui, comme il le ferait contre celui-ci et ses adhérents, contre Révius en particulier, « non ea qua « cum Revio necessario confligendum fuit, styli « acie, cum illo decerne refas fuerit, » il le traite plutôt en frère égaré, il aurait même voulu éviter un éclat, mais il ne l'a pu. Telles sont les dispositions d'esprit qu'il apporte dans cette discussion.

Je ne le suivrai pas, comme on le pense bien, dans tous les détails de cette argumentation. Je m'en tiendrai, selon ma règle générale, aux points les plus importants.

Ainsi d'abord Henri Le Roy définit l'âme une faculté ; Descartes répond que c'est une substance; Le Roy persiste; que fait Andreæ? il dit que si l'âme est une faculté, elle n'est qu'un attribut qui suppose une substance, et que comme tel qu'est conçu cet attribut par son adversaire, il paraît corporel, la substance en est par là même aussi corporelle.

Le Roy ne répugne pas précisément à cette conséquence, ou encore à cette opinion que l'âme pourrait bien être l'attribut d'une substance matérielle, dont l'autre serait l'étendue; on sait la réponse de Descartes, et la réplique de Le Roy. Andreæ, à son tour, reprend et développe les raisons de Descartes pour prouver que l'âme est une substance et non un attribut, et que, par son essence, elle est à la fois avec le corps dans un rapport de distinction et d'union. (*P.* 32.) Et aux sarcasmes de Révius disant : « Que t'en semble Descartes? Ce disciple ôte-t-il simple-

ment une pierre de ton édifice, ou ne le ruine-t-il pas en son fond? » Andreæ répond avec indignation que ce ne sont pas là des conséquences de la philosophie de Descartes, et qu'on n'a pas le droit de les lui imputer. Il reproche en même temps à Le Roy de recourir à la révélation comme à la seule source de certitude en matière de spiritualité et d'immortalité de l'âme.

Une certaine obscurité était restée sur l'opinion de Descartes au sujet des idées innées. Le Roy en abuse. Descartes s'efforce de la dissiper pour ôter tout prétexte aux objections; il déclare qu'il n'a jamais entendu que l'âme possède des idées innées, qui seraient quelque chose de distinct de la faculté de penser; mais, comme il a remarqué en lui certaines pensées qui ne procèdent ni des objets extérieurs ni d'un acte de sa volonté, mais de sa seule faculté de penser, dont elles sont des formes, il les a distinguées de celles qui sont adventices ou factices, en les appelant innées. Andreæ abonde dans ce sens, il l'appuie de diverses citations tirées des réponses aux objections, et il soutient qu'à le bien prendre, on peut dire que même les idées adventices sont innées, car elles ne viennent pas dans l'âme comme sur un miroir; et le corps n'a pas la propriété de les lui envoyer toutes formées, mais seulement de lui fournir l'occasion de les former : le corps ne peut faire que des mouvements. Il conclut donc (p. 162) « que si de la variété des objets et de leur action naît dans l'âme cette variété d'idées, qu'on y sent, la cause en est l'âme elle-même, qui est ainsi faite par sa nature, et pourvue d'une telle faculté de penser, qu'elle est excitée à se les former

par tous ces mouvements variés des corps, dont elle reçoit l'impression, et que c'est ainsi seulement qu'elles sont innées, selon la vraie doctrine de Descartes. »

Le Roy pense que toutes les notions communes, les axiomes sont tirés, *ex observationibus rerum, per singularium inductionem* (p. 163). Descartes remarque simplement qu'on suppose sans doute que la faculté de penser ne peut rien par elle-même ; qu'elle ne pense et ne perçoit rien que ce qu'elle reçoit de l'observation, c'est-à-dire des sens. Or cette hypothèse se soutient-elle? Et Andreæ insiste pour montrer qu'il y a tout un ordre d'idées qui se développent dans l'âme indépendamment des sens, telles que celles de la pensée, de l'être, du non-être, du vrai, du faux, de la volonté, de la certitude, du parfait, de la puissance, du nombre, de la qualité, etc. C'est comme un commentaire anticipé de la maxime de Leibnitz : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens, si ce n'est l'intelligence elle-même ; » et ajoutons avec l'intelligence toutes les idées dont elle a l'objet en elle-même.

Mais l'idée de Dieu? Le Roy la considère comme le résultat de l'observation ou de la tradition, quand elle ne vient pas de la révélation. Descartes distingue entre la cause prochaine et la cause éloignée, accidentelle et occasionnelle ; la première seule est la vraie cause ; or, en ce sens, quelle est la vraie cause de l'idée de Dieu? La faculté de penser, la tradition ou les impressions sensibles n'en sont que les causes éloignées, accidentelles et occasionnelles. Andreæ, comme toujours, reprend et développe ces explications de Descartes. Et il en est ainsi sur toutes les

questions particulières que fait naître l'idée, comme, par exemple, si elle prouve l'existence de son objet, etc, etc.... Constamment le disciple fidèle et discret commente et soutient le maître contre le disciple dissident et mal modéré.

J'ai déjà dit que Révius, ce partisan de Voët, ce philosophe scolastique, comme l'appelle Andreæ, attaque Descartes par Le Roy, ou à l'occasion de Le Roy. Ainsi il lui reproche de croire aux formes substantielles. Or Andreæ n'a pas de peine à montrer que c'est là une grossière méprise. Non-seulement Descartes n'admet pas, mais il repousse expressément l'hypothèse des formes substantielles; seulement, à cause des questions délicates de théologie auxquelles elle se trouve mêlée, il aurait mieux aimé que Henri Le Roy n'y eût pas touché; c'eût été plus prudent. Du reste, je n'ai pas besoin d'ajouter que, non-seulement Descartes, mais toute son école à son exemple, rejette les formes substantielles; je citerai particulièrement Rohault et Malebranche.

Révius prétend aussi que Descartes entend la substance de l'âme de manière à n'en faire réellement qu'une qualité. Autre erreur étrange, dont Andreæ n'a pas de peine à prouver le ridicule, puisque c'est précisément pour soutenir le contraire que Descartes a adressé ses remarques à Henri Le Roy. Descartes, dit-on encore, a varié sur l'immortalité de l'âme. Mais, répond Andreæ au même adversaire, parce que la véritable opinion de Descartes à cet égard ne se livre et ne se découvre pas en quelque sorte au premier venu, mais demande à être recherchée avec soin et discernement, Révius, dans ses hallucinations, *Revio hallucinatori*, n'a pas su la

saisir; il n'en a pas compris les raisons. Mais il n'en est pas de même des esprits sérieux et pénétrants; pour eux, il est évident que Descartes, non-seulement confesse, mais fonde solidement la croyance à l'immortalité de l'âme.

Enfin Révius, qui ne ménage guère ses coups, les dirige également contre la méthode de Descartes; c'est toujours même inhabileté; et Andreæ en profite pour défendre encore en ce point, et faire triompher son maître, et il conclut par ces termes: « A quo « præcipitio, sapienti cautione, singulari felicitate « alios declinavit, et alios qui sapere possunt et « volunt, ab eodem avocatos, ad solidam scientiam « invitatos, præeundo verbis et exemplo ducere po« test, excellentissimus ætatis nostræ, imo multorum « retro seculorum, philosophus cartesius. » (P. 319.)

Telle est l'œuvre d'Andreæ. S'il n'ajoute rien aux idées de Descartes, il ne les altère jamais: il les défend et les rétablit avec sagacité contre les fausses interprétations et les vaines objections auxquelles elles sont exposées. Il fait bonne et ferme guerre, soit aux disciples peu fidèles, soit aux adversaires inhabiles et passionnés de son maître. Il dut, en Hollande surtout, servir utilement la cause du cartésianisme, et lui gagner des partisans, j'ai déjà dit qu'il lui donna Clauberg; excellent soldat d'une doctrine de plus d'une façon attaquée et menacée, un de ces hommes, que, dans une école, il ne faut sans doute pas placer trop haut, mais dont il ne faut pas non plus oublier les mérites.

DE CORDEMOY, et à l'occasion DE DE CORDEMOY, DE LA CHAMBRE.

Entre les cartésiens, qui firent en faveur de leur doctrine de longs traités, des livres, et ceux qui se bornèrent à la soutenir de leur zèle, et n'écrivirent pas, on peut placer de Cordemoy, auteur d'un certain nombre d'opuscules, qui sont loin d'être sans mérite. D'autres vinrent à Descartes, de la cour, du cloître et de l'Église; il lui vint du barreau, qu'il abandonna de bonne heure, quoiqu'il n'y parût pas sans succès, pour se livrer à la philosophie. On pourrait aussi dire pour le caractériser au sein de son école, qu'il y tenta quelques essais d'histoire et de politique.

Né à Paris, au commencement du XVIIe siècle, d'une ancienne famille originaire d'Auvergne, il fut d'abord avocat; puis s'étant fait connaître de Bossuet par un discours sur *La distinction de l'âme et du corps*, composé dans un sens tout à fait cartésien, il fut placé par lui auprès du Dauphin en qualité de lecteur ordinaire, et chargé d'écrire pour l'éducation du jeune prince l'histoire de Charlemagne, ce qui fut vraisemblablement pour lui l'occasion de son *Histoire de France depuis le temps des Gaulois et le commencement de la monarchie*, jusqu'en 987. Il fut aussi conseiller du roi et membre de l'Académie française; il mourut en 1684.

Je ne m'arrêterai dans l'examen de ses écrits ni sur son *Histoire de France*, que je viens de citer, ni sur différents morceaux relatifs à *l'Histoire d'Héro-*

dote, à *la Manière d'écrire l'histoire*, à *la Nécessité et* à *la Place de l'histoire dans les études d'un prince*, à *la Réformation d'un État*, aux *Maximes tirées de l'histoire*. Il n'y a point là de philosophie; la plupart d'ailleurs de ces morceaux sont incomplets ou très-courts, et on ne peut guère y reconnaître que les vues, à peine ébauchées, d'un esprit honnête et judicieux. Quant à ses sentiments politiques, ce sont ceux d'un sujet éclairé de Louis XIV; je n'ajouterai pas d'un courtisan, mais du moins d'un admirateur empressé de son roi, et qui dans ses dédicaces, si ce n'était la sincérité de ses sentiments, qu'on n'a aucune raison de suspecter, paraîtrait aisément aller jusqu'à la flatterie. On sait à cet égard comment faisait Bossuet; de Cordemoy fait de même, seulement c'est avec moins d'élévation et d'éclat de parole.

Mais s'il n'y a pas à tenir grand compte de ses autres productions, il n'en est pas ainsi de ses *Discours* philosophiques. Là indépendamment de la doctrine, qui en général est saine, il y a une sobriété et une précision de langage, une exactitude de méthode, une justesse de raisonnement qui sont d'un bon écrivain autant que d'un sage esprit, et si de Cordemoy est un cartésien sans originalité, il est du moins plein de sens, de lumières, et de discrétion.

Il traite d'abord dans ses discours des *corps et de la matière*. Des définitions très-nettes, suivies d'explications qui ne le sont pas moins, sur l'essence des corps, leur figure, leur impénétrabilité, leur mouvement et leur repos, etc., voilà quel est son début.

Puis insistant plus particulièrement sur le *mouvement lui-même*, il essaye de prouver que la défi-

nition qu'il en a donnée et que je rapporte ici, « quand on parle du mouvement d'un corps, on ne doit entendre autre chose, sinon que ce corps est transporté, de sorte qu'il ne demeure pas un instant dans une même situation, » convient à toute espèce de mouvements, à ceux qui agissent sur la *quantité*, par *accroissements* ou *décroissements*, sur la *qualité* par *altérations*, sur la *forme* par *génération* ou *corruption;* et il se sert à cette fin d'exemples tirés de la physique, de la physiologie et de l'étude des machines, soit artificielles, soit naturelles.

Mais si le mouvement est dans les corps, s'il s'y fait, par ce qu'on appelle la *matière subtile*, cette matière cependant n'a pas d'elle-même le mouvement, elle le tient d'une cause qui lui est supérieure. En effet, on n'a pas de soi ce qu'on peut perdre; or, elle peut perdre du mouvement, qu'elle a, jusqu'à n'en avoir plus et cela sans cesser d'être elle-même; elle n'est donc pas essentiellement motrice. Où donc est le moteur? On ne peut concevoir que deux sortes de substances, les esprits et les corps, lesquelles doivent être les causes de tout ce qui arrive, et ce qui ne peut venir des uns doit nécessairement s'attribuer aux autres. Si donc les corps ne produisent pas le mouvement, c'est aux esprits qu'en appartient évidemment la vertu.

Mais tous les esprits ne sont pas de même ordre; tous n'ont pas la même efficacité. L'âme humaine aurait-elle celle qui donne le mouvement? On ne saurait le penser. Car s'il reste quelque lieu de dire, selon les expressions de l'auteur, que l'âme meuve le corps, c'est au même sens que l'on dit qu'un corps en meut un autre. En réalité elle ne meut

rien. Si elle était un principe de mouvement, verrait-on le corps auquel elle est unie, se mouvoir avant sa volonté, contre sa volonté, et avec plus ou moins d'intensité, que ne le demande sa volonté? Si par sa volonté elle pouvait produire le mouvement, elle pourrait, en l'augmentant sans mesure, troubler la constitution du monde; elle pourrait le conserver comme le donner, et par exemple maintenir celui de la vie dans les organes. Or, pour tous ces effets elle est impuissante. Elle n'est donc pas la cause vraiment motrice. Cette cause encore une fois quelle est-elle? Ce ne peut être que Dieu.

Mais si notre âme ne donne pas le mouvement à notre corps, il y a cependant des pensées de l'une aux phénomènes de l'autre un merveilleux rapport, il y a union et action harmonique; et ce sont là deux choses, dit de Cordemoy, que l'on a toujours admirées sans les expliquer. Je n'ose dire que j'en ai découvert le secret; mais il me semble n'avoir plus rien à désirer sur ce point, et quelques-uns de mes amis, à qui j'ai communiqué plusieurs fois mes pensées sur ce sujet, depuis sept ou huit ans, me veulent persuader qu'elles sont véritables (p. 72).

Or, voici comment il raisonne à cet égard :

« L'union du corps et de l'esprit ne se fait que par ce qu'ils ont de rapportant, et par conséquent si un corps et un esprit sont unis, ce n'est pas par le rapport de deux étendues, car l'esprit n'en a point, ni par le rapport de deux pensées, parce que le corps n'en point. Mais si cet esprit, dont la nature est de penser, a quelques pensées auxquelles le corps puisse avoir rapport par son étendue..... ou si de ce qu'il y aura certains mouvements en ce corps, il vient de

certaines perceptions à cet esprit, on pourra dire qu'ils sont unis; et cette union sera même plus parfaite que celle de deux corps. » (P. 74.)

Ces choses posées, il est aisé de voir dans quel sens on peut dire que les esprits sont dans le lieu, et peuvent être transportés. Car si d'un côté il est vrai, qu'ils ne peuvent l'être, parce que cela suppose l'étendue qu'ils n'ont pas; d'un autre côté, considérés dans leur union avec les corps, ils paraissent être partout où sont ces corps eux-mêmes, dont ils dirigent les mouvements, et dont les changements d'état excitent en eux divers sentiments. Les mêmes choses posées, on a raison de conclure qu'un esprit est tout entier dans tout le corps qu'il anime, et tout en chaque partie; puisque ce tout peut suivre ses volontés ou lui donner des sentiments, et que chaque partie de ce tout sert à entretenir ce qui le rend propre à cela. C'est ainsi également que Dieu est partout sans être étendu; néanmoins Dieu n'est pas uni à la matière comme nos âmes à nos corps; car il est sans dépendance (p. 76).

Mais si telle est l'union de l'esprit et du corps, quelle est leur action mutuelle?

« .... Une chose n'agit sur une autre, qu'autant qu'elle y peut apporter de changement suivant sa nature; par conséquent si un corps agit sur un esprit, ce ne peut être en lui causant aucun changement de mouvement, de figure, de parties, etc.; car cet esprit n'a point toutes ces choses; non plus que si cet esprit agit sur un corps, ce ne peut être en lui causant aucun changement de pensée, car ce corps n'en a point. » (P. 77.)

Mais si un corps peut être aperçu par un esprit,

en sorte qu'à son occasion, cet esprit ait des pensées, qu'il n'avait pas auparavant, on pourra dire que ce corps a agi sur cet esprit, puisqu'il y a causé tout le changement dont il était capable par sa nature ; et réciproquement lorsqu'un esprit veut mouvoir un corps, et que ce corps est mû.

Ainsi, il ne faut pas assimiler les deux actions; il ne faut pas juger l'un de ces agents par l'autre. Mais on n'en doit pas moins reconnaître deux agents et une double action, tout aussi bien que s'il était question de deux corps et de leurs mouvements.

Voilà pour l'union de l'âme et du corps, voici maintenant pour leur distinction.

« Quelques-uns disent (je laisse parler l'auteur), que sans la foi on auroit de grands sujets d'en douter (de la distinction dont il s'agit, et par conséquent de la spiritualité de l'âme), et que s'ils n'étoient pas soumis au christianisme, ils ne croiroient absolument que les corps. Pour moi, bien que l'autorité de l'Église serve à me confirmer dans la créance que j'ai de l'âme, je dirai franchement, que n'estimant pas qu'il y ait rien de plus certain à l'esprit que l'esprit même, je m'étonne de ces doutes[1]. » (P. 82.)

N'y aurait-il pas dans ces paroles quelque allusion à Gassendi, dont tel est en effet le sentiment, et qui logiquement sensualiste en vertu de ses principes de philosophie, n'est et ne s'avoue pas moins spiritualiste au nom de la croyance qu'il professe? J'incli-

[1] A ce sujet de Cordemoy s'exprime ainsi plus loin, p. 85 : « Je dirai donc à l'avenir que j'ai une âme, parce que cela est évident par la lumière naturelle et que la foi m'en assure; pour le corps, je dirai que j'en ai un, parce que encore que cela ne me soit pas évident par la lumière naturelle, il me suffit de la foi pour m'empêcher d'en douter. . . . . . . » On voit que c'est à peu près la raison de Malebranche pour croire au corps et au monde.

nerais assez à le penser, mais peut-être est-ce encore plutôt de La Chambre, dont je dirai bientôt quelques mots, qu'il a en vue dans ce passage, comme aussi dans celui où il explique en quel sens on peut dire qu'un esprit est dans un lieu et peut être transporté. Ce sont là en effet des points sur lesquels l'auteur du *discernement de l'âme et du corps* (titre commun aux discours de de Cordemoy) est directement opposé à celui *des caractères des passions* et *du système de l'âme*[1].

Quoi qu'il en soit, il admet l'âme, la définit en elle-même et dans ses principaux attributs, dit : « Qu'elle est ce qui pense à quelque chose, que cette chose est ce qu'on appelle *objet ou idée*; qu'on nomme *perception* la première vue ou connoissance que l'âme a de l'objet, *attention* l'acte par lequel elle le considère quelque temps; et *mémoire* celui par lequel, après avoir cessé de le voir, elle le reconnoît; » il dit encore que si l'on assure ou l'on nie quelque chose de l'objet, cela s'appelle *jugement*, et que quand on *résout* après ce jugement cela s'appelle *volonté*. Tout cela posé nettement, ajoute-t-il, je vois que ce que j'entends par le mot âme n'a rien de ce que j'entends par celui de corps (p. 84).

Ainsi déjà par ce rapprochement, l'âme paraît différente du corps. Mais de plus, l'argument de l'âme est indubitable, tandis qu'il n'en est pas de même de celui du corps; en effet il se peut que l'on pense avoir un corps, sans avoir effectivement aucune étendue; mais il ne peut être qu'on pense, sans avoir effectivement une pensée (p. 85).

[1] Titres des principaux ouvrages de de La Chambre.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien ici encore l'auteur dans sa manière de raisonner se montre cartésien ; juger des substances par les qualités, de la différence des unes par la différence des autres, trouver en outre entre deux substances une distinction tirée de l'évidence de la première et de la non-évidence de la seconde, rien certes n'est plus selon la méthode de Descartes.

De Cordemoy du reste ne se borne pas à énoncer simplement les qualités ou les attributs par lesquels l'âme est distincte du corps; après les avoir définis, il les analyse, les explique, les démontre comme d'une nature essentiellement spirituelle, et à la suite de chacune de ces démonstrations il ramène dans ces termes cette conclusion : *Si cela est c'est que j'ai une âme* (p. 70).

De plus il fait la part de ce qui nous appartient à cause du corps, comme la nourriture, le cours des esprits au cerveau, leur passage dans les nerfs et dans les muscles, les mouvements qui s'ensuivent : la veille, le sommeil, l'assoupissement, l'ivresse, les convulsions et la mort; il considère également les sens et les passions; et tous ces faits examinés, il n'en conclut que mieux encore à l'existence propre et distincte de l'âme.

Telle est dans sa généralité la doctrine renfermée dans les six discours dont je viens de rendre compte.

Un nouveau discours, le *Discours physique sur le langage* vient l'étendre et la compléter. Se connaître était le sujet que s'était d'abord proposé l'auteur; connaître les autres est celui qui va maintenant l'occuper.

«........ Comme si je n'avois encore jamais été as-

suré, dit-il, qu'il y eût d'autres hommes que moi, je m'arrête d'abord à considérer, s'il est nécessaire que tous les corps que je vois semblables au mien soient unis à des âmes comme la mienne, me proposant de ne pas le croire à moins que je n'en aie des signes si évidents, qu'il ne me soit plus permis d'en douter. J'examine ce que ces corps semblables au mien font de plus surprenant et tant que j'en puis attribuer la cause à la disposition de leurs organes, je pense devoir m'assurer qu'ils n'ont point d'âme; mais après avoir trouvé dans le seul arrangement de certaines parties des corps, de quoi rendre raison du bruit, des sons, de la différence des voix, et même des mots que profèrent les échos et les perroquets, je suis enfin obligé d'admettre des âmes dans tous les corps qui ressemblent au mien, et de reconnoître qu'il n'est pas possible qu'ils parlent si à propos sans avoir de la raison. » (Préface.)

En effet, l'auteur montre très-bien, que quand ces corps font des signes qui n'ont aucun rapport à l'état où ils se trouvent, ni à leur conservation, mais qui conviennent parfaitement à ceux que nous faisons nous-mêmes pour dire nos pensées, il est évident qu'ils parlent, qu'ils manifestent une âme, qu'ils servent d'expression à une intelligence. Ainsi tout mouvement des organes qui n'a pas quelque fin physique, et ne s'explique pas par quelque besoin, a caractère de langage, et révèle quelque chose de l'esprit; et ce qu'il y a de remarquable touchant ces signes, c'est qu'ils n'ont aucune conformité avec les pensées que l'on y joint; quelle ressemblance en effet y a-t-il entre branler la tête, remuer la gorge, la langue, les dents, les lèvres, etc., et avoir telle ou

telle perception? je ne puis assez admirer, dit de Cordemoy, qu'ils me donnent si facilement l'intelligence d'une chose qu'ils représentent si mal. C'est le secret de l'union de l'âme et du corps, ou plutôt c'est le secret de la Providence qui a voulu que la parole marquât dans les hommes qu'ils ont une âme (p. 50). Il y a deux choses, dit encore l'auteur, dans ce qu'on appelle son; 1° la façon dont l'air, en frappant le nerf de l'oreille, ébranle le cerveau; 2° la sensation qui naît en nous à l'occasion de cet ébranlement; l'une qui appartient à l'âme et l'autre au corps; de même dans la parole, il y a 1° la manière de former la voix qui ne peut venir que du corps; 2° la signification ou l'idée qu'on y joint qui ne peut venir que de l'âme.

Par le peu que je viens de rapporter du *Discours sur la parole*, on ne peut guère juger que du fond de la doctrine, mais si on le lisait *in extenso*, on y admirerait certainement un très-heureux emploi de la méthode psychologique, et si je puis ainsi le dire, une complaisance d'analyse, dont au reste le sentiment perce dans ces paroles de l'auteur : « J'avoue que ces réflexions ont fait tout mon divertissement, pendant ces dernières vacations; et comme il est permis du moins dans ce temps-là de faire une partie de ce qu'on veut, le plaisir que j'y ai trouvé me sollicite puissamment à passer de même toutes les heures où il me sera permis de me divertir. » (Préface.)

Un dernier et très-court *Traité de métaphysique* de l'auteur, sur lequel je crois devoir appeler aussi l'attention est celui qui a pour titre : *que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans nos actions, sans nous ôter la li-*

berté. On le voit, c'est le même sujet que celui du *Traité du libre arbitre* de Bossuet.

De Cordemoy y établit que Dieu a fait tout ce qui est et tel que cela est, les substances corporelles et ce qu'elles sont, les esprits et ce qu'ils sont; mais que néanmoins il n'est ni leur être ni leurs manières d'être. Il les a faits dans une fin, la plus belle de toutes, qui est lui-même; mais les corps ne connaissant pas cette fin, n'ont pas besoin d'action pour s'y porter; il leur suffit de la passion. Quant aux esprits qui la connaissent il leur faut de l'action pour y aller. Dieu les y pousse incessamment, il leur en donne le continuel désir, et tant que rien n'obscurcit leur entendement, toute l'action de leur volonté y tend; mais il n'en est plus de même quand ils sont sujets à quelque aveuglement, alors ils suspendent ce mouvement qui les entraînait; cependant cela même est une action, car s'arrêter, résister, ne pas choisir, est une action; or cette action est la leur, elle ne serait pas en eux sans Dieu, mais elle n'est pas celle de Dieu.

Et quand après s'être abstenus, ils se déterminent, cela encore est une action qui n'est pas en eux sans Dieu, mais qui n'est pas celle de Dieu.

Enfin quand ils se sont bien ou mal déterminés et qu'ils ont mérité ou démérité, Dieu a tout fait ou tout fait faire dans le premier cas, parce qu'il a continué à les porter au bien et qu'il les a trouvés dociles à son impression; et dans le second il a encore fait ou fait faire tout ce qu'il y a de réel dans leur action; car il les a également inclinés à la fin pour laquelle il les a formés, et leur a départi le pouvoir d'y parvenir, mais ils n'ont pas usé de ce pouvoir;

si bien que ce qu'il y a de mal ou de défectueux dans leur conduite vient d'eux seuls.

Telle est sur la question qu'il s'est proposée dans ce morceau le sentiment de l'auteur; comme je l'ai dit plus haut, c'est à peu près au fond celui de Bossuet sur la même matière, et je fais de nouveau ici un rapprochement entre de Cordemoy et ce grand nom, parce qu'en effet sur la plupart des points c'est un homme selon Bossuet, et que non-seulement en philosophie, mais en histoire et en politique il en a la couleur, je ne dis pas la grandeur, je ne dis pas le génie, je me borne à dire le sens et la conduite. De Cordemoy sous ce rapport et dans la mesure de son esprit convient bien avec l'évêque de Meaux, et rien ne s'explique mieux que le choix fait de l'un par l'autre pour prendre une certaine part à l'éducation du Dauphin. Le précepteur devait rechercher pour son royal disciple un collaborateur qui entrait si naturellement dans ses pensées et son dessein. Tenant ainsi à son rang, dans un rang secondaire il est vrai, mais cependant honorable, de Descartes et de Bossuet à la fois, de Cordemoy mérite assurément une place distinguée dans l'histoire de leur philosophie en France au XVII[e] siècle.

Je ne crois pas cependant devoir discuter ses doctrines, parce qu'elles n'ont rien d'original, et qui puisse donner lieu à des remarques et à des jugements que je n'aie déjà présentés; je l'ai dit plus d'une fois, quand on a apprécié le maître et ses principaux disciples, il n'est pas nécessaire d'insister par la critique sur des esprits de moins d'éclat, qui n'ont d'ailleurs fait que suivre les principes communs. Il me suffira de rappeler que si dans l'école cartésienne,

de Cordemoy n'est pas une intelligence de premier ordre, il y est du moins un sage plein de tempérance et de modération.

DE LA CHAMBRE.

Quoique de Cordemoy, dans ses écrits, ne nomme pas de La Chambre; quoique même il ne paraisse pas s'occuper de polémique, il n'est pas moins vrai que son opinion s'oppose nettement à celle de l'auteur que je viens de nommer, et que *son discernement du corps et de l'âme* (on se rappelle que c'est le titre donné en commun à ses différents *discours* sur cette matière) est la réfutation au moins indirecte du *Système de l'âme, des Caractères des passions*, et de l'*Art de connaître l'homme*[1].

C'est pour cette raison qu'après avoir parlé de de Cordemoy, je ne crois pas inutile de dire quelques mots de de La Chambre, afin de montrer quel adversaire le premier eut à combattre dans le second.

De La Chambre naquit au Mans, en 1594, et mourut, à Paris, en 1669. Médecin et homme de lettres, il fut, à ce double titre, en faveur auprès du chancelier Séguier, de Mazarin et de Fouquet; ses dédicaces en témoignent; il fut membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences, conseiller du roi en ses conseils, et son premier médecin ordinaire. On voit par là en quelle estime il était placé auprès de ses contemporains, et l'on sait d'ailleurs qu'il ne fut pas sans crédit auprès de Louis XIV, avec

[1] Ce sont les principaux ouvrages de de La Chambre.

lequel il eut même une correspondance secrète, et qui avait une confiance toute particulière dans son habileté à juger sur la physionomie des gens, non-seulement de leur caractère, mais de leur aptitude et de leur talent. C'était un bel esprit qui savait donner un certain tour à ses observations, tant philosophiques que physiologiques, et qui, sans avoir du bon écrivain la précision et la force, en avait, non il est vrai sans quelque mélange de recherche, la politesse et l'élégance. On conçoit donc comment chez lui la science, revêtue de ces formes agréables, qui n'étaient guère familières aux médecins de son temps, dut plaire et se faire bien venir à la cour. D'ailleurs, si de La Chambre n'était pas un cartésien, si c'était plutôt un gassendiste, il n'en avait pas moins du grand maître, qui commençait à tout animer de son puissant esprit, une certaine liberté de pensée et un certain goût de la méthode dont on devait lui savoir gré.

Je n'analyserai pas ses différents traités; ce serait de peu d'intérêt pour le lecteur; je me bornerai à en extraire brièvement la doctrine métaphysique qui s'y trouve contenue.

Toutes les passions, selon lui, sont des mouvements; c'est ainsi en effet qu'il les définit. L'âme à laquelle elles appartiennent se meut donc. C'est ce qu'il affirme en plus d'un endroit, mais ce qu'il soutient particulièrement et tâche explicitement d'établir dans son *Art de connaître l'homme* et dans son *Système de l'âme*. Ainsi, dans le premier de ces ouvrages, le chapitre III est tout entier consacré à cette thèse, et pour qu'on ne s'y trompe pas, voici comment il s'exprime dès le début : « La grande difficulté est de sa-

voir si l'âme se meut en effet, ou si c'est seulement une façon de parler figurée, qui représente les actions de l'âme par quelque conformité qu'elles ont avec les mouvements des corps. » (T. II, p. 109.) Pour lui, il ne balance pas sur cette question, et, quoique toute la philosophie de l'école tienne que ce ne sont que des mouvements métaphoriques, il croit que ce sont de véritables mouvements, par lesquels l'âme change de place et se met en différentes situations.

Pour établir cette doctrine, il considère d'abord les mouvements de l'âme raisonnable; car s'il peut montrer que, toute spirituelle qu'elle est, elle se meut véritablement, ce sera un grand préjugé pour les autres (il distingue trois âmes, ou plutôt trois parties de l'âme dans l'homme, celle qui est raisonnable, celle qui est sensitive, et enfin celle qu'il appelle naturelle), qui sont attachées à la matière (p. 109).

Or, de fait, elle s'étend quand un enfant devient grand; elle se restreint à un plus petit espace quand les membres sont coupés; et quand on meurt, elle sort du corps et passe en un autre endroit. De sorte qu'on ne peut douter qu'elle ne soit susceptible d'un véritable mouvement (t. II, p. 110).

Et ce qui le prouve encore, c'est que toutes les substances intellectuelles qui sont créées, ont des bornes et des limites. Or, ce qui a des bornes, a nécessairement une extension, et cette extension doit avoir des parties.... A la vérité, cette extension et ces parties sont d'un autre genre que celles des corps; car elles sont spirituelles, indivisibles, et se peuvent pénétrer sans être assujetties à aucun lieu qui

les borne.... Sur ce fondement, on peut assurer qu'elle a l'extension et les parties qui sont propres aux substances séparées de la matière... et que, par leur moyen, elle occupe quelque espace dans lequel elle est. Si donc elle se meut, étant mobile en toute sa substance, elle peut, non-seulement passer en un autre endroit et occuper un autre espace que celui qu'elle avait, mais encore elle peut, sans changer l'endroit où elle est, faire mouvoir ses parties en elle-même (t. II, p. 112). « .... et dans ce dernier cas, on la peut justement comparer à un grand abyme, qui, sans sortir de ses bornes, souffre tous les mouvements que la tempête y peut exciter; tantôt elle le pousse contre les bords ou l'en fait reculer, tantôt il semble qu'elle va le faire sortir du fond de ses gouffres ou qu'elle l'y va faire rentrer; mais, quoi qu'elle puisse faire, il ne sort jamais de ses limites[1]. » (P. 114.)

Il faut donc tenir pour constant que l'âme raisonnable se meut. Or, si cela est véritable de l'âme raisonnable qui est spirituelle, à plus forte raison des autres qui sont attachées à la matière (p. 119).

Telle est en résumé, mais presque toujours rappelée dans les termes mêmes de l'auteur, la doctrine de de La Chambre sur la nature de l'âme.

C'est à cette doctrine que, sans toutefois la dési-

[1] Je citerai à ce sujet un morceau tiré d'un autre traité, l'*Art de connaître les hommes*, qui ne manque pas de force et d'élévation : « S'il vouloit porter ses pensées plus haut et pénétrer dans les secrets de l'âme, y chercher la manière dont elle connoît les choses, comment elle se meut, combien de mouvements elle se donne à elle-même, quel excès de ravissement ne lui causeroit pas la connoissance de tant de merveilles? Quel sentiment n'auroit-il pas de la bonté et de la sagesse de Dieu, qui a logé tant de vertus en un si petit espace, et qui a non-seulement raccourci toutes les créatures dans l'homme, mais qui s'y est voulu abréger lui-même? » (P. 7.)

gner par le nom de l'auteur, de Cordemoy, comme on l'a vu, oppose la doctrine cartésienne, c'est contre cette confusion des propriétés essentielles de l'esprit et du corps, que s'élève son *discernement*. Il n'admet pas, en effet, que l'âme qui est simple puisse avoir de l'étendue, qui est spirituelle, puisse avoir du mouvement; il admet seulement que dans sa simplicité et sa spiritualité, elle est en rapport et en union avec une substance étendue et mobile.

Quant à la prétention de de La Chambre de concevoir à la fois l'âme comme simple et douée d'extension, bien qu'il distingue cette extension de celle qu'il attribue à la matière, elle ressemble beaucoup à celle que soutient aussi Gassendi : elle n'est pas je pense plus plausible, elle implique une contradiction ; et ce n'est pas une conciliation, c'est un rapprochement inconséquent du matérialisme et du spiritualisme; ou si l'on veut encore, c'est une manière d'être spiritualiste au nom de la foi, et matérialiste au nom de la raison, qui n'accommode rien et qui ne fait qu'opposer entre eux et affaiblir par cette opposition deux principes de vérité dont la force ne peut être que dans un sincère et sérieux accord. Je renvoie, du reste, pour plus de développement à ce sujet, au chapitre de Gassendi.

Je termine sur de La Chambre en rappelant qu'outre les différents sujets philosophiques dont il s'est occupé, il a voulu aussi toucher aux *Principes de la Chiromance*, comme il dit, et à ceux de la *Métoposcopie*; mais il n'a montré dans ses *Discours* qu'un esprit ingénieux à répandre un faux air de science sur de vagues ou puériles conjectures. Descartes aussi avait étudié toutes les doctrines, même les plus

superstitieuses, selon son expression; mais c'était afin de les connaître dans leur juste valeur et se garder d'en être trompé[1]. De La Chambre en est au contraire tout à fait prévenu, il les prend au sérieux et voudrait les élever à l'état de théories. Quoiqu'il ne manque certainement pas de liberté de pensée, ce n'est cependant pas là la fidélité la plus exacte à cette solide maxime : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'on ne la connoisse évidemment être telle[2]. » De La Chambre, après Descartes, aurait pu encore être *sujet à être trompé par les promesses d'un alchimiste, les prédictions d'un astrologue, ou les impostures d'un magicien*[3].

CHAPITRE V.

CLAUBERG ET GEULINCX.

CLAUBERG.

Rien de plus connu que le cartésianisme dans l'histoire de la philosophie moderne, et depuis le maître, je ne dis pas jusqu'aux plus éminents de ses disciples, car ceux-là ont leur gloire personnelle qui les illustre naturellement, mais jusqu'à ceux d'un moindre ordre, et qui n'ont pas le même éclat, tous ont été suffisamment recherchés et appréciés, et on peut dire, par exemple, que de La Forge, Rohault, Regis et plusieurs autres, ont à leur rang, il est vrai, et selon leur degré d'importance, une notoriété

[1] *Méthode*, Ire part.
[2] *Ibid.*, IIe part.
[3] *Ibid.*, Ire part.

philosophique qui se mêle, sans s'y perdre, à la haute célébrité de Malebranche et de Spinoza.

Cependant il est encore quelques hommes de cette grande école, dont les titres, quoique certains, ne sont pas assez estimés et méritent à bon droit d'être rappelés et remis en lumière. Je citerai Clauberg, en particulier, sur lequel il m'a paru qu'il ne serait pas sans intérêt de ramener l'attention du public.

Il est entre les disciples de Descartes une distinction analogue à celle qui se peut remarquer entre les disciples de Socrate. Il y a ceux qui traduisent sans l'altérer, mais sans la féconder, la vive pensée du maître, et il y a ceux qui la traduisent encore ou plutôt la développent, mais en un sens et par des côtés qui ne sont plus précisément les siens; il y a les cartésiens qui ne le sont que comme Descartes lui-même, moins la grandeur et l'originalité, et ceux qui le sont avec leur génie propre et leur système à eux; il y a, si l'on peut le dire, les petits et les grands cartésiens, à peu près comme il y a les petits et les grands socratiques, comme il y a par exemple Cebès et Platon.

Eh bien! Clauberg n'est rigoureusement ni de l'une ni de l'autre classe; il participe à la fois et se distingue de toutes deux; il est sur la limite et comme la transition de la première à la seconde. Il occupe donc une place à part dans l'histoire du cartésianisme, que je voudrais essayer de lui marquer nettement.

D'après la biographie placée à la tête de ses œuvres, et divers détails épars et recueillis çà et là, nous apprenons qu'il naquit à Solingen (Westphalie), en 1622, de parents pieux et très-dévoués à la religion réformée.

Il commença ses études dans sa ville natale, les continua à Cologne, les poursuivit à Brême où, pendant cinq années, il s'appliqua aux lettres, à l'érudition, à la philosophie et à la théologie. Il s'y fit dès ce temps même un renom de métaphysicien parmi ses professeurs et ses condisciples.

De Brême il passa à Groningue, où pendant deux ans il se livra plus particulièrement à la théologie. Il n'y négligea cependant pas la philosophie; car, dans le certificat très-honorable qu'il reçut de ses maîtres, il est fait mention avec grande estime de thèses qu'il soutint sur les *difficultés de la logique et des autres sciences*, et il est aussi parlé d'une *Synopsis primæ philosophiæ* qui donnait les plus belles espérances. C'est vraisemblablement l'ébauche du *Traité de métaphysique* qu'il publia dans la suite sous le titre d'*Ontosophie*.

Après ces deux œuvres, et afin de compléter son instruction académique, il entreprit de voyager, se rendit d'abord en France, où il visita, comme il le dit, les *lumières de la religion réformée*, s'arrêta surtout à Saumur, et dut y connaître de La Forge, qui l'habitait à cette époque, et former avec lui une liaison qu'attesteraient les termes pleins d'estime dans lesquels celui-ci parle constamment de celui-là.

Il résida aussi quelque temps à Paris, et s'y fit accueillir et rechercher des philosophes et des théologiens les plus distingués des deux religions; ce fut alors aussi probablement qu'il se lia avec Clerselier, du Roure, et le chancelier Séguier, auquel plus tard il dédia sa *Paraphrase des Méditations*; il passa ensuite en Angleterre, mais pour peu de temps, et revint à Groningue.

A peine y était-il de retour que, grâce à la réputation dont il jouissait déjà, et aux soins de ses amis empressés de le produire, il fut solennellement appelé à la chaire de philosophie et de théologie d'Herborn.

Dès son premier séjour à Groningue, il s'était uni de l'affection la plus sérieuse et la plus douce avec Tobias Andreæ, qu'il aima et honora toujours, ce sont ses termes, comme un père. Andreæ, qui, autant que lui, avait à cœur la propagation de la philosophie nouvelle, dont lui-même il se montra plus tard, contre un disciple indiscret et infidèle de Descartes, Henri Le Roy, un des plus intelligents et des plus zélés défenseurs, l'engagea, pour qu'il la pût professer plus dignement, à aller à Louvain, près de Jean de Raëy, achever de s'en instruire[1]. Clauberg suivit ce bon conseil, et après quelques mois d'études sous cette habile discipline, il s'établit à Herborn, et commença son enseignement. Ce fut avec une telle faveur et un tel concours d'auditeurs, que bientôt il fut enlevé à Herborn pour être transféré à Duisbourg, et y être chargé par les magistrats de la direction du gymnase et de la chaire de philosophie de cette ville.

Il fut à Duisbourg ce qu'il avait été à Herborn : « In docendo perspicuus (dit son biographe) solidus, « acutus ; in altercationibus academicis promptus « non minus quam accuratus ; dictio illi erat latina, « nitida, modesta, facilis sine ampullis, sine felle,

[1] Dans sa dédicace de sa logique à Tobias Andreæ, il lui parle des services, des bienfaits qu'il a reçus de lui, et il regarde comme un des plus importants : « Quod veterioris philosophiæ accuratius examinandæ, penitiusque cognoscendæ præcipuus mihi auctor fuisti. »

« casta denique et cauta..... Non numerum, et au-
« ctoritatem dicentium, non antiquitatem, non novi-
« tatem, sed rationem sequebatur; cartesii præcipue
« placita, ut vero propiora, valde probabat et scri-
« ptis etiam propugnabat. »

On l'avait attiré de Herborn à Duisbourg; on essaya de l'attirer de Duisbourg à Nimègue. Wittichius, son ami, et, comme lui, excellent cartésien, lui cédait, s'il voulait y venir, la place de premier professeur. Mais il résista, et demeura fidèle à Duisbourg.

Pendant son voyage en France il avait publié, par les soins d'Andreæ, son traité d'*Ontosophie*, dans lequel il n'y avait pas encore trace de doctrine cartésienne; mais désormais ses écrits en furent tous plus ou moins empreints.

Ainsi, en 1652, il donna, contre Révius et Cyrianus Lentulus, sa *Defensio cartesiana*, qui est à ces deux adversaires de son maître, à peu près ce qu'est à Henri Le Roy la *Brevis explicatio* d'Andreæ;

En 1655, ses *Exercitationes* sur la connaissance de Dieu et de nous-mêmes, et en même temps son *Initiatio philosophi, sive Dubitatio cartesiana*;

En 1657, à la prière de ses amis et surtout de Clerselier, sa *Paraphrase des Méditations*;

En 1658, sa *Logique*, et enfin, en 1663, ses *Opera physica*.

Je vais bientôt revenir sur ces différents ouvrages, non pas sans doute pour les analyser dans toute leur étendue, ce qui serait inutile puisque souvent ce ne serait qu'analyser Descartes lui-même, mais pour y remarquer particulièrement ce qui caractérise l'auteur, et justifier de cette manière la place que je lui assigne parmi les disciples de la même école.

C'était, du reste, un homme d'une active et douce piété, plein de bienveillance envers autrui, modeste, juste et ouvert. Aussi eut-il de nombreux amis en France comme en Hollande; j'ai eu l'occasion de citer ceux dont le nom intéresse le plus l'histoire de la philosophie.

Il était d'une santé faible et mourut assez jeune; il n'avait que quarante-trois ans. Soit tempérament, soit sentiment, il avait, selon Leibnitz, une certaine disposition à tomber dans l'extase : « Sæpe in pro- « fundam quamdam extasim abripiebatur; unde ali- « quando sic obiit. » Il ne serait pas impossible que cette disposition fût pour quelque chose dans certaines de ses idées que je rapporterai par la suite, et dans lesquelles on peut, en effet, entrevoir un fond de mysticisme.

Leibnitz a dit aussi de lui : « Neminem novi, qui « id præstaret Hobbesio, quod Claubergius cartesio, « hoc est dogmata ejus elucidaret et ordinaret; » et encore : « Longe mihi magis probatur Claubergius, « discipulus ejus, planus, perspicuus, brevis, me- « thodicus. » L'éloge serait plus juste s'il était sans comparaison; mais par comparaison il est excessif. Car on ne saurait justement dire qu'ici, si excellent qu'il soit, le disciple l'emporte sur le maître en simplicité, en lucidité, en précision et en méthode, seulement peut-être accuse-t-il ces qualités qu'il lui emprunte, par un appareil de formes plus sensiblement didactiques; il les met plus en dehors, mais il ne les possède pas plus profondément, et son art, moins délicat, est aussi moins savant. Descartes, on le sait d'ailleurs, et il en exprime son sentiment en plus d'un endroit de ses ouvrages, dédaignait haute-

ment d'écrire pour les écoles; il écrivait, comme il pensait, pour lui [1] plus que pour les autres, et pour les hommes plus que pour les enfants; il ne prenait donc pas tous ces petits soins, qui font qu'un écrivain est plus accessible à la foule ; il ne s'amusait pas à enseigner, il ne songeait qu'à trouver; il n'en était pas de même de ses disciples, de Clauberg en particulier; ils pouvaient mieux s'accommoder à ce but accessoire et secondaire de la science, et philosopher, comme on dit, *in usum juventutis;* c'est ce que firent fort bien Antoine Le Grand, Regis, et mieux encore Clauberg, dont, en effet, sous ce rapport, Leibnitz a eu raison de faire valoir les mérites. Mais il ne fallait pas les relever au prix de ceux de Descartes. Car, après tout, les livres de Clauberg ne sont plus ceux du penseur qui cherche et trouve avec génie ; ce sont plutôt ceux du professeur qui explique, mais n'invente pas; ce ne sont plus les *Méditations*, mais, l'un de ses titres le dit assez, la *Paraphrase des Méditations*. C'est, en un mot, l'habileté substituée à la force, l'industrie à la création; c'est le disciple à la place du maître, et d'un maître qu'on ne domine et qu'on ne surpasse pas aisément. Cela soit dit toutefois sans faire tort à Clauberg, et seulement pour réduire un peu une exagération de Leibnitz.

La remarque que je viens de faire est en elle-même

[1] Clauberg dit quelque part pour expliquer sa manière par comparaison à celle de Descartes, j'écris : « tanquam vivens in societate, ille, « ut erat, quum ista meditaretur, solitarius. »

Cependant Descartes dit quelque part : « J'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose à ma méthode » (*Méthode*); mais dans sa préface des *Principes* il revient sur ce dessein et le condamne; il se reproche même d'avoir écrit en français son *Discours sur la méthode*.

si vraie, que c'est à peu près celle de Clauberg dans sa préface de la *Paraphrase*, dont je demande la permission de citer quelques mots. Il y dit, en effet, en parlant de Descartes, que si on ne comprend pas bien sa méthode si nouvelle et si libre, c'est que « profundissimarum demonstrationum luxum bre- « vissimo sæpe verborum gyro, ut mathematicus, « constringit ; nihil aliorum scriptorum more ampli- « ficat vel dilatat....., odit profanum vulgus. » Et comparant sa propre manière à celle de son maître, il ajoute : « Celat artificium logicum philosophus, ego « illud patefacio et præ me fero ; » et comme on lui objectera peut-être, selon ses propres paroles, qu'en mettant ainsi en pièces le fort tissu des *Méditations*, il détruit l'enchaînement et l'admirable conséquence de tant de vérités si bien liées, il s'excuse en rappelant une lettre de Descartes au père Dinet, dans laquelle il indique comment on pourrait arranger ses *Méditations* pour les écoles, « brevibus scilicet arti- « culis singulas quæstiones includendo ; » ainsi Clauberg sent bien son rôle à l'égard de son maître ; il l'expose, il le commente, mais il ne lui prête jamais cette clarté supérieure qui porte sur l'ensemble et la suite générale des idées ; il lui communique tout au plus celles qui s'attachent aux détails ; des deux, ce n'est pas Clauberg qui a la vue qui découvre, il n'a que celle qui discerne et saisit avec exactitude ce que l'autre a découvert.

Je reviens maintenant, comme je l'ai annoncé, sur ses principaux ouvrages.

Je ne m'arrêterai pas sur sa *Physique*, qui n'est que celle de Descartes résumée et mise en articles, avec quelques idées d'histoire naturelle empruntées

à Jean de Raëy[1]; de l'aveu même de l'auteur, il n'y a rien dans sa *Physica contracta*, ses *Disputationes physicæ* et sa *Theoria viventium*, qui n'appartienne à l'un ou à l'autre ; il n'y a fait autre chose en se l'appropriant, que l'accommoder à son but et l'exprimer à sa manière[2].

Je ne m'arrêterai pas non plus sur son *Ontosophie*, qui n'a rien que de commun, et dans la préface de laquelle je note seulement cette réflexion : que ce que l'auteur dit de l'être en général, d'après la lumière naturelle, ne doit pas s'appliquer aux mystères de la foi, par exemple, à celui de la sainte Trinité ; car c'est ainsi qu'on a fourni des armes aux sociniens; qu'il ne faut pas imiter cette curiosité scolastique qui passe indiscrètement d'un ordre d'idées à l'autre ; et ne pas mêler, pour ne pas les opposer, la raison et la foi ; cette confusion n'est pas moins nuisible à la philosophie qu'à la religion. On reconnaît là l'esprit du siècle auquel il appartient, et qui, quoique encore en de bons termes avec la théologie, s'en distingue néanmoins et, tout en lui gardant respect, s'en proclame indépendant; et cela est si vrai, que les mêmes maximes à cet égard se retrouvent à la fois dans les diverses écoles contemporaines, et sont également, quoique avec des nuances, professées par Descartes, Gassendi, Malebranche, Spinoza et Leibnitz.

Je passerai également vite sur la *Défense de Des-*

[1] Dans sa dédicace à Jean de Raëy il s'exprime ainsi : « Memor meri« torum erga me tuorum, hæc de rebus naturalibus meditata. . . . tuo « post Renatum cartesium inter philosophos batavos celeberrimo no« mini inscribere volui. »

[2] « Nec tamen valde reprehendes, opinor, illam scribendi seu sortem, « seu consuetudinem meam, quum rationes hujus instituti, quas subinde « tibi aliis, amicis reddere soleo que non refellas.

cartes, l'*Initiation du philosophe* et la *Paraphrase des Méditations*. Je remarquerai seulement, au sujet de la première, qu'elle est point par point une explication et une justification du *Discours de la méthode*, par le double moyen du raisonnement et de l'autorité, et, à ce propos, je dirai que, comme l'appelle de La Forge, Clauberg est bien le docte Clauberg, et que penseur en même temps que philologue et érudit, il a encore ceci de particulier parmi les cartésiens, en général peu curieux et peu instruits du passé, à l'exemple de leur maître, d'être très-familier à la fois avec les anciens et les modernes. Il cite fréquemment et pertinemment Platon et Aristote, et ici même il défend Descartes par des passages de la *République;* il est le savant de son école. L'*Initiation du philosophe* est un commentaire à la fois du *Discours de la méthode* et des *Méditations* en ce qui regarde le doute, c'est pourquoi le second titre en est *sive dubitatio cartesiana*. J'y note cette réflexion dont on a déjà vu trace dans l'auteur, mais qui est ici plus explicite et qui montre bien de quel esprit philosophique il est animé. « Les disciples de Descartes, comme ceux de Pythagore, ont pour maxime qu'en philosophie, avant de parler il faut penser ; mais, comme eux, ils ne professent pas l'*ipse dixit* du maître : et on ne sauroit leur reprocher d'enseigner que le cartésien doit regarder et adorer Descartes comme un autre Pythagore. » J'en extrais aussi cette lettre de du Roure, qui ne se trouve peut-être pas ailleurs, et qui a quelque intérêt comme indication de l'estime que les gens éclairés faisaient de Descartes : « . . . . . J'en ai parlé beaucoup de fois publiquement, écrit du Roure, et j'ai eu cet excel-

lent avantage que toutes les personnes de sens qui m'ont ouï ont demeuré d'accord que ceux qui suivent M. Descartes peuvent, sans envie, laisser aux autres le titre de péripatéticien, d'épicurien ou de stoïque, pour prendre celui de philosophe raisonnable. En effet, j'estime infiniment ce que ce grand homme nous enseigne, que ni dans ses écrits ni ailleurs on ne doit recevoir dans les sciences que ce que nous concevons et ce que la raison nous apprend. Il est pourtant vrai que cette proposition, qui est, ce me semble, le premier fondement de la philosophie, est aussi la première et principale cause pour laquelle on ne la reçoit pas dans la plupart des universités. »

Enfin, quant à la *Paraphrase des Méditations* qui est un commentaire de cet ouvrage, paragraphe par paragraphe et presque phrase par phrase, tout ce qu'on peut en dire c'est que parmi les productions du même genre qui paraissent à la même époque, elle est certainement une des plus recommandables, qu'elle est, par exemple, supérieure à celle de Wittichius, et que si elle n'a pas la rigueur et la force systématique de celle de Spinoza, elle abonde néanmoins en faciles et claires explications; du reste, de grand prix pour les contemporains, témoin une lettre du chancelier Séguier, et je crois aussi une de Clerselier, adressées à l'auteur, elle ne saurait avoir pour nous le même degré d'importance; après la fortune dont a joui la philosophie cartésienne et la manière dont elle est entrée et, malgré tout, restée dans nos mœurs philosophiques, à quoi bon la paraphrase quand tout le monde sait le texte? A quoi bon les paroles du disciple quand on entend si bien celles

du maître ? Descartes n'est plus aujourd'hui à expliquer pour personne ; mais il n'en était pas de même en son temps, alors que tout était nouveauté et singularité dans sa doctrine, et qu'il s'agissait véritablement d'une espèce d'initiation (afin de rappeler le titre du traité de Clauberg) pour laquelle il fallait bien des introducteurs et des guides qui vous missent dans la familiarité du penseur original que, les premiers, ils avaient compris. Aussi voit-on Spinoza lui-même prendre ce rôle auprès de Descartes, et, avant de proposer son propre système, s'honorer par l'exposition des *Principes métaphysiques*.

J'arrive aux deux écrits de Clauberg dans lesquels il est le plus lui, et donne le mieux la mesure de sa valeur personnelle, je veux dire sa *Logique* et son *Traité de la connaissance de Dieu et de nous-mêmes*.

Je commence par sa *Logique*. C'est celui de ses ouvrages qu'il préfère, auquel il a donné le plus de soin, et auquel il renvoie le plus volontiers. Il l'a intitulée *Antiqua et nova* ou *Novantiqua* d'un seul mot, parce qu'en effet, il y comprend, avec ce que renferme d'ordinaire la logique péripatéticienne ou scolastique, tous les préceptes essentiels des méthodes modernes, et particulièrement de celles de Bacon et de Descartes ; il a voulu ainsi tout rapprocher et tout concilier, afin de mieux satisfaire au goût général de son temps ; peut-être eût-il mieux fait s'il ne se fût pas imposé cette difficile condition. « Meliorem fortassis logicam scripsissem, ni veteris « et novæ conjunctionem hæc tempora postulassent. » (Préface.)

Il définit la logique, l'art d'éviter l'erreur et de découvrir la vérité.

Or l'erreur nous vient de nous-mêmes ou des autres, et de même la vérité.

La logique, d'après son but, devra donc nous apprendre à connaître la vérité et à éviter l'erreur, soit qu'elles nous viennent de nous-mêmes, soit qu'elles nous viennent d'autrui, d'où une double logique, l'une qui s'occupe du développement de la réforme, et finalement de la formation de nos propres pensées, γένεσις, d'où la logique *génétique*, et l'autre qui traite de l'adoption et de la négation, de la critique, de l'*analyse* des pensées d'autrui, d'où la logique *analytique*.

Et comme, soit en nous, soit chez les autres, il n'y a pas de pensées sans mots, une dépendance nécessaire de l'une et l'autre logique, est une partie qui nous enseigne en ce qui nous regarde nous-mêmes, d'abord à bien nous entendre, ensuite à bien nous faire entendre; et en ce qui regarde les autres, 1° à les bien comprendre; 2° à bien juger ce qu'on a compris dans leurs paroles; et parce que les pensées et les mots, soit chez nous, soit chez les autres, se rapportent nécessairement à ces trois opérations, percevoir, juger avec ou sans raisonnement, et se rappeler par la mémoire les perceptions et les jugements, la logique dans ses divisions s'ordonne en conséquence.

Ainsi, comme *génétique*, elle est 1° l'art de bien percevoir; 2° de bien juger; 3° de bien se rappeler ses perceptions et ses jugements; 4° de bien exprimer les idées qui sont dues à ces trois opérations.

Comme *analytique*, elle est pareillement l'art de critiquer chez les autres, avec les perceptions, les

jugements et les souvenirs exprimés les termes qui les expriment.

Tel est le plan général de la logique de Clauberg; large et rigoureux à la fois il répond bien au dessein que s'est proposé l'auteur, savoir, d'y faire entrer tout ce qu'il y a de meilleur sur cet art chez les anciens et chez les modernes; ainsi, en même temps qu'on y trouve une théorie de la définition, de la division et du syllogisme, on y voit également un résumé systématique du *Novum Organum* et du *Discours de la méthode;* on y remarque de plus une foule d'excellentes maximes qui manquent la plupart du temps dans les autres *logiques*, et qui entrent et se disposent naturellement dans celle-ci. Par exemple, il y a un chapitre sur les conditions d'*objet*, de *temps* et de *lieu*, favorables au développement et à l'exercice de l'attention, qui est plein de sages préceptes tirés de l'expérience; il y en a également un intitulé: *Virtutes docentis*, qui se distingue par ce caractère de bon sens et d'habileté pratique qu'une longue et intelligente habitude de l'enseignement public avait développé et fortifié dans l'esprit de Clauberg. Enfin, j'en indiquerai un sous ce chef: *De vero orationis obscuræ sensu investigando*, qui est un assez remarquable essai d'une théorie de la philologie.

En tout, c'est un bon livre, dont la forme, sans doute un peu trop scolaire (c'est presque celle d'un catéchisme), laisse quelque chose à désirer, mais dont le fond abondant en idées saines et en vues utiles, est partout satisfaisant; et aujourd'hui qu'on se plaint, peut-être avec quelque raison, que l'éducation logique est négligée parmi nous, ce ne serait pas, ce me semble, un ouvrage à dédaigner, et on

pourrait avec profit, au moyen de préliminaires et d'explications convenables, le mettre entre les mains de la jeunesse studieuse, et le lui donner en quelque sorte comme un catéchisme logique, pour reprendre l'expression dont je me suis servi plus haut.

Il est, du reste, à cette occasion, une juste remarque à faire, c'est qu'après le *Novum Organum*, la *Logique* de Hobbes et celle de Gassendi d'une part, et de l'autre le *Discours de méthode*, les règles pour la *direction* de l'esprit, et le traité de Clauberg, tous ouvrages en différents sens et à divers degrés éminents, Port-Royal s'explique sans peine et que son *Art de penser* paraît la suite naturelle de tous ces utiles travaux, dont il s'approprie le meilleur en l'améliorant encore.

Nous voici arrivés aux *Exercitationes de cognitione Dei et nostrî, quatenus naturali rationis lumine, secundum veram philosophiam, potest comparari* : je transcris tout ce titre à dessein, parce qu'il est très-significatif, et qu'il est comme l'expression abrégée du sentiment cartésien; car c'est au fond un traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, comme alors on en faisait, ou l'on en pensait beaucoup, comme Descartes le premier en fit d'abord un dans les *Méditations*, comme des hommes obscurs, au moins en philosophie, l'aïeul du chancelier Séguier, par exemple, en firent à leur tour[1], et comme enfin Bossuet, qui termina l'imitation par un ouvrage inimitable. Clauberg a donné sous ce titre commun un livre, comme il le dit, *rerum varietate* et *dignitate commendabilem*, dans lequel, comme il le dit aussi,

[1] Le père Lami : *Connaissance de soi-même*, en 6 vol. — Geulincx, le second titre de sa *Morale* est de la *Connaissance de soi-même*.

il a réuni bien des choses, « diversis temporibus, variis occasionibus, disputata, scripta, meditata, in unum corpus redacta sunt omnia, quæ, denominatione a potiori facta, de cognitione Dei et nostrî inscripsi ; » mais deux points y dominent, auxquels seuls je m'attacherai, savoir : Dieu et l'âme

Il commence par l'âme, parce que c'est elle dont, selon lui, nous trouvons d'abord l'idée en nous. Il est vrai qu'on peut objecter, d'après un passage de la troisième *Méditation*, que cette idée est précédée par celle de la Divinité ; car comment saurions-nous que quand nous sommes dans le doute il nous manque quelque chose, et que nous sommes imparfaits, si nous n'avions alors même nulle idée du parfait? Mais Clauberg répond par cette distinction judicieuse; l'âme, considérée positivement, *modo quodam positivo*, est la première chose qui se conçoit ; mais ensuite et quand on s'aperçoit des défauts inhérents à tels ou tels de ses actes, et qu'elle se saisit en quelque sorte d'une manière négative, *modo quodam negativo*, cette nouvelle connaissance est précédée de celle de Dieu, « Hanc demum intellectionem, « saltem dignitatis naturæ, et distinctæ cognitionis « ordine, præcedit intellectio Dei magis positiva, « quippe rei perfectissimæ, primæ, dignissimæ. »

L'auteur traite donc d'abord de l'âme, et se pose ces deux questions, qu'il discute successivement : 1° Si elle est; 2° ce qu'elle est; comme il les résout précisément par les raisons de Descartes, je suis par là même dispensé de reproduire ses arguments, seulement j'y remarque une citation de Bacon, *de fabula panis*, qui a pour but de prouver qu'il définit et entend l'âme comme Descartes lui-même : j'y trouve aussi

cette réflexion encore vraie aujourd'hui, peut-être même plus que de son temps, sur la réalité et la valeur de la pensée comme fait : « De nos jours, dit-il, le vulgaire regarde à peu près comme oisifs ceux qui se livrent aux recherches de l'érudition et à la méditation de la vérité, et il suppose que ceux-là seuls agissent et travaillent, qui travaillent et agissent avec leurs pieds et de leurs mains, ou meuvent quelque corps par quelque partie de leur corps; il ne tient ainsi aucun compte du fait même de la pensée. » C'est, en effet, dans notre siècle, siècle à bon droit industriel, mais qui, avec les avantages, je dis mieux, les mérites de la culture industrielle, en a aussi les défauts, un préjugé très-répandu, ou très-facile à répandre parmi les esprits trop exclusivement occupés de l'emploi des forces matérielles, que celui-là ne fait rien qui ne fait que penser, et ne bâtit ni ne bêche, ne vend ni ne fabrique, s'abstient en un mot de tout effort musculaire extérieur et sensible; comme si, d'abord et à la lettre, en l'état de pensée, il n'y avait pas, quoique caché, un grand labeur physique; comme si, par la pensée, le cerveau, et avec le cerveau, tous les organes qui en dépendent, n'avaient pas leurs fatigues; comme si encore la journée du savant et du poëte à le prendre même au sens économique et physique, ne valait pas et au delà celle de l'ouvrier et du paysan; comme si, en outre, leur métier n'avait pas des peines et des soins d'une nature inconnue aux hommes qui ne font qu'œuvre mécanique et matérielle; comme si, sous un autre rapport, il y avait aucun travail qui, pour peu qu'il ne soit pas le simple effet de l'instinct, puisse aller et se développer sans

celui de l'intelligence, et qu'à ce titre et de toute façon les premiers travailleurs n'étaient pas des hommes de pensée et de réflexion.

Mais je reviens à Clauberg, et je passe avec lui de la question de l'âme à celle de Dieu; dans l'un comme dans l'autre il est cartésien, mais avec une nuance dans celle-ci qu'il n'a pas dans celle-là, ainsi que bientôt on le verra.

Il reprend, touchant Dieu, les trois, ou si l'on veut, les deux arguments de Descartes; mais il les exprime, les développe et les déduit à sa manière.

Ainsi il présente l'un d'eux en ces termes :

« Ce que nous concevons clairement appartenir à la nature d'une chose peut être avec vérité affirmé de cette chose.

« Or, nous concevons clairement que l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu.

« Nous pouvons donc, en effet, affirmer avec vérité qu'il a l'existence nécessaire.

« Ou encore, ce qui est clairement contenu dans l'idée ou le concept d'une chose est vrai de cette chose elle-même.

« Or, il est clairement contenu dans l'idée de Dieu qu'il existe, donc en effet il existe. »

On sait comment il faut entendre et apprécier ce premier argument. Je l'ai dit en parlant du maître; je n'ai pas à y revenir en traitant du disciple.

Je voudrais seulement faire connaître quelques explications qu'y mêle Clauberg.

Ainsi, dans sa trente et unième *exercitatio* du traité qui nous occupe, après avoir prouvé la majeure de son raisonnement, savoir, que ce qui est contenu dans l'idée d'une chose est vrai de cette

chose elle-même, il passe à la mineure qui est, que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée de Dieu, qu'il prouve également. Or voici, sur ce second point, à peu près comment il s'exprime :

« L'être qui a toute perfection a par là même l'existence. On objecte, il est vrai, que l'existence n'est pas une perfection; mais n'est-elle pas inhérente à tout ce qui est parfait, à Dieu, par conséquent? Ce qui est parfait est sans défaut; or est-ce être sans défaut que d'être ou de pouvoir être privé de l'existence? Et quand on diroit encore que l'existence n'est pas une perfection, mais seulement une condition et une raison de perfection, comment cet argument en seroit-il affaibli, puisqu'il est vrai que nul être ne peut être conçu comme parfait, si, au préalable, il n'est? Mais pour lever toute difficulté, au lieu du mot existence, qu'on prenne celui de *nécessité d'être* ou d'éternité (car personne ne nie qu'il y ait plus de perfection à être nécessairement qu'à être d'une manière contingente, à être éternellement qu'à être avec commencement et fin, et, s'il en est ainsi, nécessité d'être ou éternité signifient perfection), et on pourra en toute sûreté raisonner ainsi qu'il suit : ce qui est parfait est éternel; ce qui est éternel, dure ou persévère toujours dans l'être, et ce qui persévère toujours dans l'être est absolument. Or Dieu est parfait, donc éternel, donc absolument existant. » Voilà comment parle Clauberg.

Leibnitz qui, comme on le sait, revient souvent sur cette démonstration, qu'il s'efforce de perfectionner, a quelques rapports ici avec Clauberg. Voici en effet ce qu'il dit (t. II, p. 221) : « L'argument inventé il y a quelques siècles par Anselme,

qui prouve que l'être parfait doit exister, est bon; quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible; car si ce seul point se démontre, la démonstration tout entière sera achevée. »

Même tome, page 254, il dit encore : « Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme, et entre l'opinion du P. Lami, expliquée ici, qui le prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite. » — En quoi imparfaite? Leibnitz vient ici même de l'indiquer. Comment l'achever? en montrant que Dieu ou l'être parfait est possible, c'est-à-dire non contradictoire, c'est-à-dire encore l'objet d'une idée réalisable, car dans le langage de Leibnitz tous ces mots ont le même sens; mais cela même, comment le prouver? en « disant seulement que Dieu est un être en soi, ou primitif, *ens a se;* car il est aisé de conclure de cette définition, qu'un tel être, s'il est possible, existe; » or, il est évident qu'il est possible. On pourrait encore raisonner ainsi, continue Leibnitz, « si l'être nécessaire est possible (entendez toujours non contradictoire), il existe;... et le raisonnement pris de ce biais paraît avoir de la solidité.... » (T. II, p. 254.) Ainsi son amendement à l'argument cartésien consiste à substituer à l'idée d'être parfait celle d'être en soi, ou d'être nécessaire.

Or, que fait Clauberg de son côté? si ce n'est pas précisément cette substitution qu'il propose, c'est au moins quelque chose qui y touche de bien près; car c'est la traduction ou l'explication de l'idée du parfait par celle du nécessaire, et cette explication, dont le but est aussi de *n'être pas arrêté* (expression

de Leibnitz) par ceux qui pourraient trouver quelque difficulté à partir de la simple idée du parfait, rentre au fond tout à fait dans le sentiment de Leibnitz. Que conclure de ce rapprochement? qu'il ne serait pas impossible que Leibnitz, qui fait grande estime de Clauberg, lui ait emprunté, en se l'appropriant, une raison qu'il fait ensuite valoir à sa manière et en son nom, et introduit comme modification dans l'argument commun.

J'arrive, après cette remarque, au second argument qu'il donne toujours d'après Descartes, mais avec un degré de précision qui n'est peut-être pas dans Descartes. C'est l'argument tiré de la *réalité objective* de l'idée de Dieu; quiconque a lu les *Méditations* et les débats auxquels elles donnent lieu, est familier avec ces termes et avec la théorie qu'ils résument; je ne m'arrête donc pas à les expliquer, et j'arrive de suite au raisonnement tel que le présente Clauberg.

Le principe en est explicitement l'axiome de la causalité exprimé de cette façon : « Nihil potest esse in « effectu quod non præexistiterit in causa; » la donnée l'idée de Dieu, considérée, non plus seulement comme opération, mais comme représentation dans l'âme, comme un effet à double face, dont l'un regarde le sujet et l'autre l'objet; et la conclusion, le jugement que Dieu est l'objet ou la cause de cette idée. Voici les propres paroles de l'auteur : « Conceptum « seu ideam omnem habere duplicem dependentiam, « unam a concipiente, sive cogitante intellectu, qua-« tenus operatio est; alteram in re concepta, cujus « scilicet repræsentatio, sive imago est, sive unde « per imitationem expressa est; » ajoutant comme

explication : « Intellectum esse causam conceptus « efficientem, uti operans suæ operationis causa est; « rem vero conceptam esse causam conceptus exem- « plarem, atque eodem modo ad conceptum referri « quo archetypum ad ectypum, autographum ad « apographum, originale ad versionem, *principale* ad « *vicarium;* » — ces deux derniers mots seront bientôt expliqués. D'où il conclut que Dieu existe, puisque nous en avons l'idée, et que cette image ou expression d'un être souverainement parfait doit avoir comme telle une cause exemplaire qui ait en elle toute réalité et toute perfection; « quæ in conceptu « illo est repræsentative vel objective... reperiatur « actu, formaliter, ut in archetypo vel exemplari. »

Le point important de ce raisonnement est celui de l'idée de Dieu conçue avec *réalité objective*. Aussi, l'auteur y insiste-t-il pour l'établir et l'éclaircir autant qu'il lui est possible. Il y revient à diverses reprises. Ainsi il dit quelque part : « In omni idea du- « plex *esse* (duplex realitas, duplex perfectio), unum « *formale* seu proprium, quatenus est operatio men- « tis; alterum *objectivum* sive *vicarium*, quatenus est « imago rei cogitatæ; » et plus loin, « idea secundum « *esse vicarium* spectata, non potest esse perfectior « sua causa, hoc est suo exemplari;... » et ailleurs encore : « Duplex in omni idea, in omni imagine « *esse* consideramus, quorum unum ab altero variis « nominibus distinguimus, jam *reale* et *intentionale*, « jam *materiale* et *formale*, jam *formale* et *objectivum*, « jam *proprium* et *vicarium* opponendo. » On doit maintenant bien comprendre ce que veut dire dans Descartes et dans les cartésiens cette *réalité objective* dont ils font argument. Ce n'est nullement, comme

on pourrait le croire, à prendre les mots absolument et hors de leur sens historique, l'objet réel, la réalité, qui répond à l'idée, c'est au contraire dans l'idée la propriété, le signe, qui répond à l'objet, c'est la marque qu'elle en a reçue et par laquelle elle s'y rapporte, c'est l'action qu'elle en a éprouvée, l'effet qu'elle en a senti; c'est la part d'être qu'elle lui doit, qui de lui a passé en elle, qui d'objet s'est fait objective, qui s'y est objectivée. Or, ainsi entendue, la réalité objective peut-elle être avec l'idée dans laquelle elle se trouve la donnée légitime d'un argument théologique?

Ici encore, distinguons; en tant que cet argument, comme celui qui le précède, part de l'idée de Dieu, qu'il présuppose, pour aller à Dieu lui-même, il donne lieu aux mêmes remarques et aux mêmes réflexions que le précédent, et je ne m'arrête pas à les reproduire.

Mais en tant qu'il y est introduit un élément nouveau, la *réalité objective*, il est modifié par là même, et mérite d'être apprécié d'après cette modification.

Si donc nous le considérons comme un raisonnement, dans lequel, avec le principe de causalité, il est pris pour accordé, qu'il y a en nous des idées, des impressions, des sentiments, des faits sentis, qui ont en eux une telle *réalité objective*, un tel caractère, une telle marque, que nous y voyons Dieu en quelque sorte, ou du moins du divin, quelque chose qui ne soit pas de nous, et ne s'explique pas par nous ni par rien de ce qui est comme nous, ce raisonnement est légitime dans sa conclusion à une cause, qui n'est ni nous-mêmes, ni le monde, ni rien de ce qui est créé, quoiqu'elle soit par impression

en tout ce qui est créé. Si, en effet, dans le sentiment que nous avons de notre nature, nous trouvons, je ne dis pas Dieu lui-même en son essence, mais son action, son impression, sa grâce, et comme son rayon; si nous les trouvons dans notre intelligence, dans notre sensibilité et notre volonté, dans toutes nos facultés, dans toute notre âme; si tout notre être est plein de Dieu, ou plutôt de choses divines; si le divin éclate de toute part en nous, et y est partout présent, visible, intelligible; si c'est même là surtout, et en principe, qu'il se révèle, il n'y a que juste raisonnement à s'élever par la logique du divin à Dieu lui-même, et à concevoir le Créateur sur la donnée de la créature; ce n'est pas faire autre chose que de juger de la cause par les faits qui en sont à la fois la preuve et le produit. Tel est au fond le sens de cette *réalité objective*, de cet *esse vicarium*, de l'argument de Clauberg; c'est en nous comme le trait et le signe manifeste par lequel l'action divine nous touche et nous éclaire, et nous fait remonter jusqu'au principe dont elle émane.

Avec ces réserves et ces explications, cette seconde preuve de l'existence de Dieu a certainement sa valeur. (Voir Descartes.)

Voyons maintent la troisième. Mais d'abord j'avertis que je la considérerai moins en elle-même que pour une certaine doctrine qui s'y trouve impliquée, et par laquelle, comme on en jugera, Clauberg, quoique encore cartésien, est presque déjà spinoziste. Quant à la preuve en elle-même, elle n'est que celle de Descartes et de tous ses disciples; c'est pourquoi je n'y insisterai pas.

Ainsi je ne m'arrêterai point, sur les pas de Clau-

berg, à analyser une à une, avec leurs divers développements, les propositions suivantes : que l'âme ne peut exister si elle n'est conservée par quelque cause; qu'elle n'a pas en elle-même le pouvoir de se conserver; qu'elle ne peut être conservée par aucune chose à nous connue, qui soit moins parfaite que Dieu; qu'enfin elle est conservée par Dieu seul. Je vais droit au point délicat et hasardeux de ce raisonnement, à l'idée de conservation. Qu'est-ce donc que la conservation au sentiment de Clauberg? la même chose que la création, « creatio et conservatio « revera sunt idem; » mais ce n'est là qu'une première et sommaire explication, qui demande elle-même à être expliquée; et voici comment elle l'est par l'auteur. « Tous les êtres créés sont comme les anneaux de cette chaîne qui, dans la fable païenne, est scellée au pied du trône de Jupiter; être conservés pour eux, c'est tenir à Dieu comme cette chaîne, c'est y adhérer et en dépendre, c'est en quelque façon participer et être identifiés à son être. » Et pour qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on ne croie pas que l'image donne, en effet, à entendre plus qu'au fond elle ne signifie, Clauberg se hâte de la traduire en des termes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée. Dans un chapitre intitulé : *Opera divinæ et humanæ mentis pereleganti ratione inter se conferuntur*, il dit : « Si je tire une idée de mon esprit, cette idée, qui, auparavant, n'étoit pas, et que j'ai fait être, ne peut durer un moment que par l'action continuée de mon intelligence et l'effort incessant de mon attention toujours présente; à la moindre distraction, elle s'évanouit et s'efface. Il en est de même lorsque la volonté se porte à la recherche d'un objet, cette recherche ne

se soutient qu'autant que persiste la volonté; » — ce qui revient à dire qu'en nous, ce qui dure et fait durer n'est pas l'acte, mais la cause, mais la substance active, qui, seule, a en elle l'être, comme seule elle a la vie; proposition vraie en elle-même, mais dont, par une analogie trompeuse et mal entendue de la psychologie à l'ontologie, Clauberg tire cette conséquence que je ne lui prête pas, et qu'il exprime en termes non douteux : « Comme toutes les choses qui ne sont pas par elles-mêmes sont les actes ou les opérations d'un esprit tout-puissant, c'est-à-dire de Dieu (car ce qui n'étoit pas, n'a pu être que par le fait d'un esprit qui a voulu qu'il fût), il s'ensuit que ces choses sont exactement à l'esprit divin ce que sont au nôtre propre ses diverses opérations : Atque « ut hæ sine fixo et continuo mentis nostræ obtutu « in eas non possunt vel per momentum temporis « subsistere; ita, ut res quæ extra Deum existunt in « existendo perseverent, necessario continuus ejus- « dem Dei concursus requiritur. » L'auteur poursuit : « Voilà ce qu'on admettra sans peine, si l'on fait attention à la vraie nature de la substance, laquelle consiste à être, sans avoir besoin pour être, du secours d'aucune autre chose; car, comme il n'y a à cette condition qu'un être qui soit substance, il est aisé de comprendre que tous les autres ne sont que par lui, et qu'eux-mêmes ils n'ont qu'une apparence d'existence, « atque ita non simpliciter, sed « secundum quid esse entia. » — Je relève encore ces deux passages comme confirmant les précédents : « ... Nos erga Deum idem esse, quod cogitationes « nostræ sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid « minus, quoniam dantur nonnulla quæ nobis in-

« vitis menti nostræ sese offerunt... Sed Deus sua-
« rum creaturarum adeo dominus est, ut voluntati
« suæ resistere minime valeant. » — Et plus haut :
« Si nous considérons les créatures comme des actes de l'esprit divin, nous n'aurons pas plus de peine à comprendre comment, après avoir été tirées du néant, elles peuvent y rentrer, que comment des idées peuvent cesser d'être dans notre esprit; il ne faut pour cela que cessation d'action. »

L'auteur termine par ces mots qui reçoivent ici de leur place le même sens à peu près que, sans se l'avouer, Malebranche, et en parfaite connaissance Spinoza, leur prêtent pour exprimer au fond une seule et même doctrine : « Ex quibus omnibus cla-
« rius, opinor, intelligitur quomodo apostolus dixe-
« rit : Dominus non longe abest ab unoquoque
« nostrum; in ipso enim vivimus, movemur et
« sumus. »

Ainsi, des paroles de Clauberg, quoique peut-être elles n'aient pas toujours cette rigueur systématique que leur eût donnée un esprit plus ferme et plus hardi, que leur eût donnée Spinoza, marchant droit à son but dans sa voie de géomètre, il suit cependant assez clairement qu'il n'y a qu'une substance réelle, Dieu, qui seul est par soi; que toutes les choses créées sont les actes de cette substance; que nous en particulier nous ne sommes que de tels actes; que nous sommes par conséquent des actes et non des forces, des effets et non des causes; que nous ne sommes pas des agents, des âmes, des personnes; que nous n'avons pas une sérieuse et réelle existence, mais seulement celle que nous prête, comme nous la prêtons à nos pensées, cet être

qui seul est, et dont nous ne sommes que des modes; il s'ensuit ces conséquences, et toutes celles qui en dérivent, il en découle tout un système, qu'il ne faudrait sans doute pas chercher plein et entier dans Clauberg; mais qui s'y trouve cependant en germes assez développés; et, comme rien ne s'accorde mieux avec un tel système qu'un esprit d'une disposition et d'un tour mystiques; si ce que dit Leibnitz est vrai des extases de Clauberg, on s'explique comment le disciple de Descartes aurait pu l'être aussi de Plotin ou de Spinoza. Et c'est d'autant plus vraisemblable que, comme ce n'est qu'en passant, et en quelque sorte par digression, qu'il a mis le pied dans l'abîme, s'il se le fût proposé comme d'autres l'ont fait, directement et sans détour, il y fût entré plus avant, et en eût pénétré les profondeurs.

Du reste, et précisément parce que ce système ne se montre pas dans toute sa force chez Clauberg, j'ai cru que tel qu'il y était, il suffisait de le signaler, et qu'il était inutile de le discuter; où il est à discuter ce n'est pas chez celui qui n'a guère fait qu'y toucher, c'est dans celui qui l'a construit de sa base à son sommet, avec un appareil logique qui lui donne caractère de monument, c'est, en un mot, dans Spinoza.

Voilà ce que j'avais à remarquer sur Clauberg en ce point; et, comme c'est le dernier qui me restait à examiner, je finis ici cette étude, et, en finissant, je répète ce que j'ai d'abord dit, mais ce qui n'était alors qu'une affirmation, ce qui a maintenant son explication, que le docte Clauberg, l'érudit de son école, cet esprit si lucide, si méthodique, si régulier,

que cependant Leibnitz a peut-être trop loué, ce cartésien à la fois si dévoué et si libre, peut, avec raison, parmi les disciples de Descartes, être regardé comme l'intermédiaire entre ceux qui laissent telle qu'ils la reçoivent de ses mains la philosophie de leur maître, et ceux qui la développent et même la détournent dans un sens ou dans un autre; qu'il est, en un mot, la transition de Descartes à Spinoza, et aussi un peu à Malebranche.

On en peut dire à peu près autant de Geulincx, que j'ai pour cette raison rapproché de Clauberg, et auquel je vais maintenant passer.

GEULINCX.

En marquant la place de Clauberg dans l'école cartésienne, j'ai d'avance aussi marqué celle qui convient à Geulincx. Ce n'est pas en effet un pur et fidèle cartésien; ce n'est pas non plus un de ces cartésiens qui, de quelque principe du maître, tirent avec originalité et génie un système qui n'est plus le sien. C'est un disciple de Descartes qui incline, mais sans éclat, du côté de Spinoza et de celui de Malebranche. Toutefois il s'avance peut-être en ce sens un peu plus que Clauberg; car, tandis que celui-ci n'a guère que quelques propositions indirectes et accessoires qui le placent sur cette pente, chez celui-là il y a un certain esprit, des sentiments et des maximes qui l'y entraînent manifestement. C'est pourquoi il n'y a certainement pas moins d'intérêt historique à l'étudier que Clauberg, d'autant

que cette étude a été en général négligée, ou faite avec peu d'exactitude.

Je la commencerai par de très-courts détails biographiques sur la destinée de l'auteur.

Il naquit à Anvers, en 1625, étudia à Louvain, où, comme Clauberg, il eut vraisemblablement l'occasion de s'instruire dans le cartésianisme. Il enseigna ensuite la philosophie, d'abord à Louvain, puis à Leyde, où il mourut.

Sa vie fut malheureuse; « rem cum paupertate habuit, dit l'éditeur de son *Éthique*, cumque ea diu luctatus est; eo usque, ut tandem fame pereundum, aut honesto viro mendicandum fuisset, nisi sua liberalitate et munificentia eum sustentasset Heydanus. » De là peut-être le caractère général des préceptes de sa morale qui semblent dictés par une longue expérience de la douleur patiemment supportée, et expriment la résignation, la soumission, l'humilité, et une sorte de tranquillité, moitié stoïcienne, moitié chrétienne, qu'avaient dû faire naître en lui ses malheurs, sa constance et sa piété. C'est, au reste, un des bons effets parmi d'autres moins heureux, d'une doctrine conçue sous une telle inspiration ; elle porte au désintéressement, au détachement des biens de ce monde, et à toutes les vertus qui naissent d'un abandon de sa destinée plein de foi et d'obéissance aux lois de la Providence.

Selon son éditeur, le pseudonyme Philarète, Geulincx jugea que Descartes n'avait point fait pour la morale [1], ce qu'il avait accompli pour les autres parties de la philosophie, et il forma le dessein de

[1] On sait ce que Descartes dit à cet égard dans une de ses lettres.

combler cette lacune; en opposition sous ce rapport avec ces prétendus cartésiens qui mutilaient le cartésianisme au lieu de l'étendre et de le développer, et, ne prenant de leur maître que la physique et les mathématiques, rejetaient avec dédain la métaphysique, la logique, et toutes les parties qui ont l'esprit pour objet [1]. Quels étaient ces faux cartésiens contre lesquels s'élevait Geulincx, en s'efforçant de faire prévaloir le spiritualisme de Descartes, et en l'enrichissant d'une morale? C'étaient vraisemblablement ceux qui, comme Henri Le Roy, tendaient, selon le reproche qu'adressait à celui-ci Tobias Andreæ, à faire de l'âme une faculté, et de cette faculté une propriété ou un mode de la matière. Mais non-seulement Geulincx voulait sauver le cartésianisme des faux et mauvais cartésiens, il voulait de plus l'animer de l'esprit du christianisme. Selon lui, si les anciens, bien que placés en quelque sorte sur la route royale de la vérité, c'est l'expression de Geulincx, et bien qu'éclairés par la lumière de cet oracle divin : « Connais-toi toi-même, » se sont laissé égarer par l'amour propre et l'orgueil, et entre eux le grand Platon lui-même; c'est parce qu'il n'y a de vraie sagesse que parmi les chrétiens, et encore seulement parmi le plus petit nombre des chrétiens : *Soli christiani aliquid sapiunt, sed inter solos quam pauci!* L'*Éthique* est le livre dans lequel il a essayé de recueillir, pour la prêter à la philosophie de Descartes, cette sagesse chrétienne.

[1] « Ut vero id constaret publice, » dit encore son éditeur, « necesse « fuit ethicam Geulincxii, viri, ut maximi ingenii, ita quoque antiquæ « probitatis, publicam facere. . . . . . . testatum faciet publica facta « hoc Geulincxii ethica, quid homini cartesiano conveniens sit, juxta « ejus principia de moribus statuere. »

Cependant l'*Éthique* n'est pas son seul ouvrage, et on a en outre de lui une *Logica restituta*, qui n'est guère que la logique de l'école chargée de formules bizarres; des *Annotata ad Renati cartesii principia*, qui ne sont, comme tant de travaux analogues à cette époque, comme ceux de Clauberg, de Wittichius, d'Andreæ, etc., qu'un commentaire des *Méditations*; des *Annotata præcurrentia*, qui n'ont pas un autre caractère; une *Physica vera*, qui n'est qu'un abrégé de la physique et de la physiologie de Descartes ; enfin une *Metaphysica vera*, que je n'ai pu me procurer, mais dont j'ai trouvé d'importants extraits dans une dissertation de Ruardus Andala. De tous ces ouvrages, néanmoins, le capital, comme je l'ai dit, est certainement l'*Éthique*, quoique, contre ce que semblent croire quelques historiens de la philosophie, il ne contienne pas toute la doctrine, mais seulement la théorie morale de l'auteur, et qu'il ne soit pas, comme celui de Spinoza, qui porte le même titre, une métaphysique à la fois, une psychologie et une morale. Il est d'ailleurs postérieur aux autres, et en particulier à la *Metaphysica vera*, à laquelle en plus d'un endroit il se réfère et renvoie.

C'est de l'*Éthique* que je m'occuperai d'abord et principalement.

Le titre exact en est : Γνῶθι σεαυτόν, *sive Ethica*, et le sujet la vertu et ses propriétés premières, ses applications, sa fin, sa récompense, etc. C'est, comme on le voit, la même idée que celle de Malebranche dans son traité sur la même matière ; mais la ressemblance ne s'arrête pas là, et j'aurai plus d'une occasion de remarquer entre eux d'autres sensibles rapprochements.

L'ouvrage est divisé en six traités. Dans le premier, il recherche en quoi consiste la vertu, et trouve que c'est dans l'amour; mais il y a deux espèces d'amour, l'*effectif* et l'*affectif* (ce sont ses termes): l'un qui est le ferme propos de faire toute action qu'on juge bonne, l'autre qui n'est qu'une émotion, qu'une douce joie qui nous y porte; celui-ci, dans sa pureté, sert à l'accomplissement de la vertu, mais il ne la constitue pas; celui-là seul en est le principe. La vertu est donc un amour effectif; mais quel est l'objet de cet amour? la raison; la raison, dis-je, d'après l'auteur, plutôt que Dieu lui-même; car, quoi que nous fassions, nous obéissons toujours nécessairement à Dieu, autrement comment, si nous résistions à sa volonté, serait-il heureux comme il doit l'être? Nous sommes à la volonté de Dieu comme le matelot au vaisseau qui l'emporte irrésistiblement. Aussi l'obéissance envers lui est tellement nécessaire, que nous n'en concevons pas plus le défaut que nous ne concevons une montagne sans vallée et un triangle sans trois angles; que nous le voulions ou non, nous cédons toujours à Dieu. Mais il n'en est pas de même de la raison, à laquelle trop souvent nous répugnons ou ne nous soumettons pas. La vertu est donc proprement l'amour effectif de la raison.

Mais si telle est la vertu, il est aisé de savoir quelles en sont les propriétés essentielles, ou ce qu'on appelle ordinairement les vertus cardinales; ce sont, la diligence, l'obéissance, la justice et l'humilité.

D'abord la diligence, ou le zèle à écouter avec attention la raison, *auscultatione defixa et alta*, lequel

a pour effet de nous détacher à la fois des objets extérieurs et de nous tourner sur nous-mêmes (*aversio et conversio*).

Les secours ou les moyens convenables à la diligence, sont une certaine familiarité avec les règles de la raison, le fréquent recours à ses conseils et la culture des sciences auxquelles elle préside particulièrement, telles que les mathématiques, par exemple.

Ses fruits sont la prudence et la sagesse.

Mais la diligence ne va pas seule; par elle-même elle ne suffit pas; et si elle nous rend les auditeurs attentifs de la raison, elle ne nous en fait pas encore les serviteurs. C'est à l'obéissance, fille de la vertu, comme la diligence, qu'appartient ce pouvoir, c'est elle qui a qualité pour nous porter aux actions conformes à la raison; et c'est afin de nous y mieux disposer, qu'elle nous enseigne à n'obéir aux hommes que quand ils nous commandent des choses justes et raisonnables, à ne rien faire, par conséquent, pour l'usage, la coutume, l'autorité ou l'opinion, mais seulement pour la vérité; et comme prix de ces efforts et du succès qui doit les suivre, elle nous promet la liberté, ou l'habitude d'agir de notre plein gré et avec toute docilité selon les règles du bien; de là cette maxime : « Nemini servit qui « rationi servit, sed liberrimus est hoc ipso.... et si « calamitosam servitutem servire cogatur, tamen « etiam tunc liber est. » — On a reconnu plus haut dans Geulincx quelque chose de Malebranche; on reconnaît de même ici quelque chose de Spinoza; on se reporte également à Sénèque et à Epictète.

La justice vient de la vertu comme la diligence et

l'obéissance. Elle consiste dans la mesure, dans la modération, et une exacte convenance de nos actions avec la raison, *adæquatio rationi;* rien de trop, ni de trop peu, rien en deçà, rien au delà, la pureté et la perfection, voilà le but qu'elle se propose; elle y parvient par une constante application à la discrétion et à la prudence, et produit, quand il y est arrivé, ce contentement de soi-même, qui tient au sentiment du devoir exactement et fidèlement accompli.

Quant à l'humilité, elle est comme l'achèvement et le couronnement des autres vertus : « Hæc est « virtutum cardinalium summa; virtus quum adhuc « in diligentia, obedientia et justitia versatur, ru- « dis est; humilitas circulum absolvit. » (P. 107.)

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que Geulincx qui tout à l'heure se rapprochait de Spinoza, maintenant s'en écarte. On sait en effet combien celui-ci estime peu l'humilité et même la maltraite; Geulincx l'a au contraire dans la plus haute estime, et s'y arrête en conséquence avec un soin tout particulier.

Elle consiste à ses yeux dans l'abandon et le mépris de soi-même, en vue et par amour de la raison. Elle a deux éléments, que l'auteur désigne par ces deux termes, *inspectio* et *despectio sui*; se connaître et s'abaisser.

Or, qu'est-ce que se connaître? c'est savoir quelle est sa condition sur la terre; et cette condition peut être envisagée sous quatre principaux points de vue; celui de l'action, celui de la passion, celui de la naissance et celui de la mort. Eh bien! sous aucun de ces rapports, nous devons bien nous en convaincre, notre condition n'est en notre pouvoir : « Nihil posse

« nos, nihil valere nos, nihil nobis in illam juris « esse. »

Ainsi, quant à l'action, la conscience nous le dit assez, elle est nulle de l'âme au corps; car si le corps est mû, ce n'est pas nous qui le mouvons puisque nous ignorons entièrement comment il a le mouvement, nous ne faisons donc, à proprement parler, rien hors de nous, et dans le monde, et tout ce qui s'y fait, c'est un autre qui le fait, « Quidquid facio « in me hærere, alius igitur quis animat meam ac« tionem. » On remarquera qu'ici de nouveau on retrouve Geulincx dans un sentiment commun à Malebranche et à Spinoza; c'est la même hypothèse, et le même raisonnement pour prouver que l'esprit n'agit pas sur la matière.

Mais si déjà nous ne pouvons rien, dans ce qui nous semble une action, que sera-ce dans les choses qui n'ont visiblement que le caractère de la passion; telles que les impressions des objets extérieurs; là, certes, *a fortiori*, l'être actif n'est pas nous, mais cette puissance qui fait, anime et meut tout hors de nous. Il faut en dire autant de la naissance et de la mort, dont selon Geulincx, nous ne sommes en rien la cause.

Geulincx insiste avec développement sur tous ces différents points : je n'y insisterai pas avec lui, parce qu'il n'y a pas nécessité; mais j'appellerai l'attention sur une hypothèse qu'il y mêle et dont on saisira sans peine l'analogie évidente avec une opinion plus célèbre, je veux dire la vision en Dieu de Malebranche. En effet, il dit que nous ne sommes pas dans ce monde acteurs, mais spectateurs, et que nous le sommes d'une manière en quelque sorte

merveilleuse; car ce n'est pas le monde, comme on pourrait le croire, que nous voyons, en lui-même; il est de sa nature invisible, c'est Dieu seul qui nous le manifeste. Mais d'autre part, non plus, ce n'est pas nous qui le voyons, par une faculté qui nous appartient, c'est encore Dieu qui nous le fait voir, par une force qu'il a en propre, et qu'il exerce par lui-même; en sorte que s'il n'était pas présent, d'une part dans notre esprit, de l'autre dans le monde, rien ne verrait et rien ne se verrait; rien ne serait intelligent, rien ne serait intelligible, et à défaut de celui-ci duquel vient à la fois la perception et la manifestation, il n'y aurait ni sujet ni objet de la connaissance.

On le voit, il ne manque à cette opinion que la théorie des idées, c'est-à-dire un peu plus de vigueur dans les conséquences pour être comme je le disais, la vision en Dieu de Malebranche.

Le second élément de l'humilité est le mépris de soi-même, *despectio suî*. Il résulte du détachement de sa personne et de l'attachement à Dieu, et entraîne par suite plusieurs devoirs dont voici les principaux: Le premier consiste à se mettre entièrement aux ordres de Dieu: « Totum me Deo reddam, cui totum « me debeo; de me consulat ille ut videbitur, opti- « mum factum erit, quidquid ille faciet. » (P. 163.) Le deuxième tient de très-près au premier, il prescrit de ne pas quitter la vie, avant le commandement ou la permission de Dieu; car il ne faut vouloir que ce qu'on peut et on ne peut rien pour avancer le moment de la mort; en faire la tentative est inutile et impie; frapper, briser le corps exige du mouvement, et le mouvement ne dépend pas de nous; il n'est pas

en notre pouvoir; et quand nous le voulons, et qu'il s'accomplit, ce n'est pas parce que nous le voulons, mais parce que Dieu le veut et le détermine à l'occasion de notre volonté : « Non quia ego volo, sed quia « ipse vult, me volente motum illum fieri; intime « conscius sum me id non posse. » (P. 187 et 169.) — On n'a pas de peine à reconnaître ici l'hypothèse des causes occasionnelles.

Le troisième de ces devoirs se lie au deuxième comme le deuxième au premier. Il consiste dans les soins à donner à notre corps pour le maintenir en bonne disposition; *nam si non reficis, deficit.* On comprend, sans que j'aie même besoin de les indiquer, toutes les règles de tempérance qui naissent de ce devoir. C'est toujours le même esprit, la même doctrine.

Le quatrième et le cinquième regardent le choix d'un état, la constance et la patience que ce choix doit imposer une fois qu'il a été fait avec maturité et sagesse. Le sixième recommande des délassements modérés. Le septième veut qu'on se réjouisse de la vie comme d'un bienfait qu'on a reçu de Dieu. Sans doute nombre de maux se mêlent à ce don divin. Mais à qui la faute, si ce n'est à nous et aux nôtres, si ce n'est avant tout à notre premier père? D'ailleurs sont-ce bien des maux? Oui, pour ceux qui ne savent que se plaindre et s'enorgueillir, mais non pour les humbles de cœur, et les âmes dévouées à Dieu. Il n'y a pas jusqu'au vice dont il ne puisse sortir du bien au moyen du repentir et de l'amendement qu'il amène.

Après avoir ainsi analysé les parties de l'humilité, Geulincx en recherche et en indique, comme il fait de

toutes les vertus, les secours et les fruits. Parmi les secours, le premier et le principal consiste à se convaincre profondément qu'il faut rapporter toutes ses actions au bien et non au bonheur. La plus sûre manière de ne pas atteindre le bonheur, dit-il, c'est de le poursuivre indépendamment du bien. On n'est malheureux, ajoute-t-il, que parce qu'on ne songe qu'à être heureux; le bonheur est une ombre, il fuit qui le poursuit et vient à qui le fuit. Il est sage, sans doute, de ne rien porter à l'excès et de ne pas repousser le bonheur avec les poings ou le bâton, comme on dit : « Viro bono felicitatem suam non « pugnis et fustibus abigendam; illud volui dicere « non aucupandam, non studio venandam esse.... « non est accersenda felicitas, sed non arcenda ; ex« pectanda quidem sed non affectanda... » « Mais, s'écrie-t-il, après cette réserve : Chastes délices d'une âme vouée à Dieu, et engagée à sa loi, douces, pures et nobles joies, il n'y a que celui qui vous a goûtées, qui connoisse le bonheur, et cependant si c'est pour vous, et pour vous seules, que je m'attache à la vertu, ce n'est plus à la raison, mais à la sensibilité que j'obéis; ce n'est plus moi qui me soumets à Dieu, mais Dieu que je soumets à moi-même. » (P. 263.) Il ne faut donc prendre le bonheur que comme conséquence et prix du bien. — Voilà pour les secours de l'humilité; quant à ses fruits ils peuvent tous être compris sous ce mot simple, *sublimitas*, l'élévation par l'abaissement selon cette parole : celui qui s'abaisse sera élevé.

Telle est la théorie de Geulincx au sujet de la vertu et de ses propriétés essentielles; elle se trouve tout entière renfermée dans le premier *Traité de l'Éthique*.

Le second est consacré à ce que l'auteur appelle les vertus particulières.

Ces vertus se distinguent des vertus cardinales, en ce que celles-ci sont la vertu même, dans son unité et sa généralité, tandis que celles-là sont la vertu avec un rapport déterminé à tel ou tel office : ainsi, il y a des vertus particulières qui nous regardent nous-mêmes, la tempérance et le courage; d'autres qui sont relatives à Dieu, la religion, la piété; d'autres enfin au prochain, la justice et la charité.

Mais, il ne faut pas l'oublier, malgré ce partage apparent, la vertu est une et ne se divise pas : *virtus est individua ;* il n'y a pas réellement plusieurs vertus les unes inférieures, les autres supérieures; il n'y en a qu'une et la même, qui suffit et se prête à tout; et l'homme vraiment vertueux, ne l'est pas seulement pour une chose, il l'est pour toutes celles qui demandent de la vertu, et selon les circonstances il est tempérant, courageux, religieux ou charitable. Ce sont donc les positions, les relations et les offices qui sont multiples et divers, mais non la vertu même qui est une dans tous les cas.

Au sujet de cette unité et de cette indivisibilité de la vertu, je n'oublierai pas de dire que Geulincx qui, quand il ne peut pas concilier entre eux le stoïcisme et le christianisme, sacrifie sans hésiter le premier au second, n'a plus même rigueur quand il croit pouvoir les accorder, et qu'alors il n'hésite pas, malgré leur apparence paradoxale à accepter et à professer certaines maximes du Portique. Ainsi, par exemple, il soutient que s'il y a inégalité entre les divers devoirs, il n'en est pas de même entre les

vertus; que la vertu qui serait la moindre, ne serait plus la vertu, mais un commencement de vice; que notre loi étant de faire le plus de bien possible, si nous ne la suivons pas parfaitement, nous ne sommes plus véritablement vertueux, mais déjà quelque peu vicieux. Dans un commun péril, dit-il, sauver son père et abandonner son esclave, n'est pas une plus grande vertu, mais un crime de moins; sauver son esclave et abandonner son père n'est plus une vertu, mais un crime. La vertu est quelque chose d'absolu; dès qu'elle n'a plus ce caractère elle n'est plus la vertu, elle est ou commence à être son contraire, le vice.

Du reste, en admettant dans le sens où il l'entend la division de la vertu en vertus particulières, il explique successivement la tempérance, qui est selon son expression, l'humilité dans le bonheur; le courage, qui, par opposition, est l'humilité dans le malheur, car l'humilité est le fond de tout; la piété, qu'il appelle la vertu des choses divines; la justice et l'équité, qui sont celles des choses humaines; il explique, par analogie, les vices contraires à ces vertus.

Dans son troisième traité, il cherche à déterminer quelle est la fin de la vertu, et après avoir distingué entre la fin de l'œuvre et la fin de l'ouvrier, *finis operis*, *finis operantis*, après avoir rappelé que si le bonheur est la fin de l'œuvre ou de la vertu, il n'est pas celle de l'homme vertueux; il se demande quelle est cette dernière fin, ou ce qui revient au même qu'est-ce que le bien? Est-ce ce que l'on aime? Oui, si c'est ce que l'on aime de l'amour de la raison, non, si c'est ce qu'on aime de l'amour de soi et par pas-

sion ; car le bien n'est ni l'utile, que nous n'aimons pas pour lui-même, mais seulement comme moyen, ni l'agréable, que nous aimons uniquement par instinct, mais l'honnête que nous aimons par raison et dévouement : voilà ce qu'il est pour nous ; mais en lui-même il est Dieu, qui est la fin suprême de toutes les créatures.

Dans la quatrième partie, Geulincx traite des passions, pour la théorie desquelles il renvoie à sa *Métaphysique* et à ses *annotata* sur Descartes, et qu'il ne considère ici qu'au point de vue du moraliste. Il enseigne à ce sujet, en résumé, que le vrai sage, le vrai chrétien, n'agit ni par les passions, ni contre les passions, mais sans tenir compte des passions : « Passio sive adsit sive absit, ea de re non laborat. »

Dans sa cinquième partie, il s'occupe de la récompense de la vertu et de la punition du vice. Quant à la récompense, elle doit être la conséquence de la vertu, et non la vertu elle-même; elle doit être postérieure à l'œuvre, et en outre agréable; on peut juger par analogie de ce que doit être la punition.

Enfin, dans la sixième et dernière partie, il donne quelques préceptes de sagesse pratique.

Telle est l'*Éthique* de Geulincx, dans laquelle le premier traité, le plus considérable et le plus étendu, plus étendu à lui seul que les cinq autres réunis, contient au fond et implicitement sa doctrine tout entière et mérite par conséquent une attention spéciale[1].

Cependant toute sa philosophie n'est pas dans cet

[1] Ce premier traité fut même seul publié du vivant de l'auteur; les autres le furent par le pseudonyme Philarète; peut-être ne furent-ils pas aussi achevés, aussi complets que celui qui les précéda.

ouvrage, ainsi que je l'ai dit en commençant, et il y a surtout dans sa *métaphysique* de graves propositions qu'on ne saurait y négliger.

Parmi des vers en son honneur, placés par son éditeur à la fin de l'*Éthique*, se trouve celui-ci :

« Frustra hic Spinozæ quæras molimina mentis. »

S'il est déjà fort douteux que ce jugement convienne bien à sa *Morale*, il ne l'est plus, comme on va le voir, qu'il s'applique à sa *Métaphysique*.

En effet, d'abord il y dit qu'il faut se purger l'esprit du préjugé de l'efficace, en ce qui regarde les créatures; parce qu'il n'y a véritablement d'efficace qu'en Dieu ; que c'est Dieu qui fait en nous la pensée comme le mouvement dans les corps; que c'est lui pareillement qui agit par le corps sur l'âme, et par l'âme sur le corps; qu'il est la cause unique et la cause immanente ou non distincte de ses effets, de ses œuvres, et là il y a déjà assez de traits qui se rapportent à la doctrine de Spinoza; mais voici qui est plus explicite :

Les corps particuliers, dit Geulincx, peuvent être divisés, mais non le corps en soi, non ce corps universel qui est une chose une et la même (c'est presque, comme on le voit, une proposition de Spinoza); de même les esprits particuliers peuvent être malheureux, mais non l'esprit lui-même; car nous sommes des modes de l'esprit, comme les corps le sont du corps; et plus loin il dit encore : Nous ne sommes pas réellement des esprits, car alors nous serions Dieu, mais des modes de l'esprit; ôtez ces modes, que reste-t-il? Dieu. (*Ruardus Andala, 4e dissertat.* p. 56, — 14 *de la Métaph.*)

Il ne peut certes y avoir rien de plus clair en ce

sens que les termes qui viennent d'être cités; si donc on veut rapprocher la doctrine que Geulincx professe dans sa *Morale* de celle qu'il professe dans sa *Métaphysique*, on n'aura pas de peine à en former un seul et même système, dont on ne saurait méconnaître l'analogie et la parenté avec celui de Spinoza. Il n'y a de différence de l'un à l'autre que la grandeur et la force. Geulincx n'a pas le génie de Spinoza.

C'est pourquoi j'avertis, au moment de passer à la discussion, que je ne le presserai pas trop sur ce point; je ferai comme pour Clauberg, je constaterai plutôt que je ne critiquerai des idées qui n'ont point ici leur plus haut représentant, et j'attendrai Spinoza pour prendre à partie le spinozisme; car ce n'est pas dans le faible, c'est dans le fort qu'il faut aborder, pour bien l'attaquer, une philosophie qu'on veut combattre.

Je me bornerai à l'égard de Geulincx à quelques remarques générales.

La première qui se présente c'est que comme plusieurs disciples de Descartes, tels que de La Forge, Regis et surtout Malebranche, Geulincx a méconnu la cause en nous, et par suite hors de nous, de manière à tout réduire à la seule substance, et à la substance sans efficace, sans énergie, sans vraie vie, à la substance passive.

Or, la substance passive est-elle encore la substance? et incapable qu'elle est faute d'activité et de puissance, de se soutenir, de durer, de rien être et de rien faire, de rien devenir par elle-même, ne ressemble-t-elle pas plutôt à un mode qu'à une substance, n'a-t-elle pas de la substance l'apparence plutôt que la réalité? et Leibnitz n'a-t-il pas bien

raison de regarder la substance sans la force comme une substance qui n'en est pas une? Que Geulincx eût été plus rigoureux, plus conséquent, moins contenu d'ailleurs par sa foi de chrétien, et n'allait-il pas jusqu'où est allé moins sage, mais plus fort, le libre génie de Spinoza?

La première chose à opposer à cette fausse idée, ou pour parler plus juste, à cette négation de la cause, vice radical de la doctrine que professe Geulincx, c'est l'idée vraie de la cause, c'est celle de notre force, de notre moi, de cette âme qui est active, le plus souvent avec liberté, et toujours avec la vertu non-seulement de développer ses propres facultés, mais encore d'exciter celles de forces étrangères; c'est l'idée des autres forces qui composent la création, les unes semblables à nous, les autres différentes, mais toutes, même les moindres, capables d'agir en elles et hors d'elles dans les limites de leur nature, de leur condition et de leurs lois.

Il faut également opposer à la fausse idée de la substance que nous trouvons dans Geulincx, la notion plus exacte que nous en puisons dans les choses. En effet, qu'est-ce que la substance, soit en nous soit hors de nous? Qu'est-ce que la substance créée? quelque chose qui est en soi, quoique non par soi, et en principe, qui sans avoir une existence indépendante et absolue, en a une telle cependant, bien qu'elle la tienne de Dieu, qu'il n'y manque ni la réalité, ni la durée, ni la vie. C'est une telle substance que nous trouvons en nous, lorsque nous y sentons plein d'être, d'énergie et de liberté, ce *moi*, qui n'est pas une ombre, mais une très-solide existence, et hors de nous lorsque nous percevons toutes ces

forces qui vivent les unes comme nous, les unes autrement que nous, mais toutes avec une pleine réalité.

Voilà ce qu'on peut commencer par objecter à Geulincx, mais on ne doit pas s'arrêter là, et il faut juger son *occasionalisme* comme on a jugé sa théorie de la cause et de la substance, dont du reste il est la suite.

Or, que prétend Geulincx par cette hypothèse destinée à expliquer des rapports de l'âme avec le corps; avant tout, deux choses également contestables, à savoir 1° que l'âme n'agit pas sur le corps; 2° que le corps n'agit pas non plus sur l'âme? Et quelle raison Geulincx donne-t-il de cette absence d'action de l'une de ces substances sur l'autre? Vous vous la rappelez, c'est que nous ne savons ni s'il y a, ni comment il y a action. Or, en fait, nous savons cela de cette science, qui est comme le cri de la conscience, *clamante conscientia*, qu'en nous d'abord il y a un principe substantiel et personnel dont nous sentons l'efficace et la vie, avant, pendant, comme après l'action. Non-seulement nous reconnaissons sa constante activité, mais aussi et non moins bien sa très-fréquente liberté. Quant à la manière dont il procède en sortant en quelque sorte hors de lui pour se produire dans le monde et avant tout dans les organes, nous l'ignorons sans doute, du moins tant que nous n'avons point fait les expériences nécessaires pour nous éclairer sur ce point; nous ne saisissons donc pas le comment, le jeu au moyen duquel notre âme opère sur notre corps, mais si le jeu nous échappe, la mise en jeu ne nous échappe pas, et si nous ignorons le comment, il n'en est pas ainsi du fait que nous observons très-clairement, et

il en est de même à peu près des forces extérieures, nous ne pouvons pas douter non plus de leur vertu efficiente, nous y croyons comme à la notre propre, car nous les voyons comme nous, agir, et produire leurs phénomènes, et là encore, si l'on veut le mode, le moyen de l'action reste obscur, mais l'action elle-même, surtout quand elle nous atteint, nous modifie et nous rend sensibles, est manifeste et visible. Le monde vit pour nous, comme nous vivons pour lui ; il vit pour une part en nous, comme nous vivons pour une part en lui; notre vie se lie à la sienne, pour la soutenir et l'exciter, comme la sienne à la nôtre pour lui rendre le même office, nous le vivifions et il nous vivifie, selon les lois distinctes, mais harmoniques de notre essence et de la sienne; Dieu en un mot a fait l'humanité et la nature pour s'aider l'une et l'autre par une action mutuelle, en vue de leur commune perfection et du bien de toutes choses.

Voilà ce qui a été trop méconnu par Geulincx, et cependant ce qui ne peut l'être, sans qu'il s'ensuive en morale et en théodicée de très-fâcheuses conséquences. En effet d'abord en morale, quand on nie en général l'efficace des causes secondes, ou qu'on la réduit à si peu que c'est comme si on la niait; quand on suppose en particulier que l'âme est étrangère à la vie des organes et réciproquement, ne court-on pas le risque d'être entraîné à la vicieuse doctrine de la foi, sans les œuvres, de la prière, sans le travail, de ces vertus incomplètes, qui commencent et ne finissent pas et se terminent pour tout effet à des vœux et à des soupirs? ne peut-on même pas être poussé plus loin encore et jusqu'à ces maximes pleines d'in-

différence sur le corps, qui commandent ou permettent tout aussi bien les excès du sensualisme le plus débordé, que ceux du plus étroit et du plus extravagant ascétisme, aussi bien la dissolution que l'abstinence sans mesure? et en général sur cette pente n'arrive-t-on pas infailliblement à l'oubli de notre condition et de notre destinée en ce monde, et des sérieuses obligations qu'elles nous imposent constamment?

Outre ces remarques générales sur la morale de Geulincx, j'en présenterai une particulière touchant son explication du devoir de la conservation. Selon cette explication, nous ne devons pas vouloir ce qui n'est pas en notre pouvoir : « Nihil velle debeo, « ubi nihil valeo. » (P. 191.) Or, nous ne pouvons rien en ce qui regarde notre sortie de ce monde, « atqui non valeo quoad exitum ex hac vita; » donc, nous ne devons rien faire qui puisse en hâter le moment. Mais, d'abord, n'est-il pas évident que nous pouvons à notre gré toujours précipiter, sinon toujours retarder le moment de notre mort? Ensuite, si nous ne devons pas porter atteinte à nos jours, ce n'est pas parce que nous ne le pouvons pas, car rien ne nous est plus facile; mais parce qu'il est bien que nous vivions pour accomplir jusqu'au bout, si laborieuse qu'elle soit, la tâche que la Providence nous a imposée ici-bas. — Enfin, si c'est un devoir de ne pas tenter l'impossible, parce que ce serait insensé, il faut convenir que ce devoir, purement négatif en lui-même, n'exige pas de grands efforts, et que la morale serait d'une pratique bien douce, si elle se bornait à dire : Ne faites pas ce que vous ne pouvez pas.

Et chose étrange, en même temps que Geulincx tient pour impossible et illicite à la fois, tout acte de violence sur soi-même, il recommande comme obligatoire et reconnaît par conséquent comme possible et facile le soin à prendre du corps, *nam si non reficis, deficit;* comme si ne pouvant, par hypothèse, mouvoir, briser ni détruire notre machine, nous pouvions mieux la restaurer et la conserver; comme si le mouvement qui nous manque pour l'une de ces fins, ne nous manquait pas également pour l'autre. Geulincx ne se tire de cette difficulté que par une subtilité, c'est-à-dire qu'il s'y embarrasse en ayant l'air d'y échapper.

En théodicée, d'après la même hypothèse, puisque nous sommes pour si peu, puisque nous ne sommes même pour rien dans ce que nous voulons et faisons, dans ce que nous paraissons vouloir et faire, n'est-ce pas à Dieu qui opère tout, que demeure la charge de toute notre conduite, n'est-ce pas à Dieu que remonte l'imputation de tous nos actes; à lui que reviennent nos devoirs, nos vertus, s'il y a lieu, et s'il y a lieu aussi nos vices, et par conséquent aussi nos mérites et nos démérites; en un mot, toute notre moralité ne s'évanouit-elle pas au sein de cette absolue et suprême fatalité, dont nous sommes de toute part et sans cesse enveloppés?

Telles sont en effet les suites rigoureuses de la théorie des causes occasionnelles, appliquée à la théodicée; Geulincx ne les aperçoit pas toujours, et si, quand il les reconnaît, il fait effort pour y échapper, il n'y parvient pas sans subtilité et sans contradiction, sans atténuer, par conséquent, ou sans renier son système; il s'en défend donc assez mal.

Mais il s'en défendrait bien plus mal encore, si outre les embarras que lui donne déjà son *occasionalisme*, il avait encore ceux de l'espèce de spinozisme qu'on pourrait ce semble à bon droit lui imposer, d'après certaines propositions assez claires de sa métaphysique. Mais je ne veux pas insister sur ce dernier point, parce que, comme je l'ai déjà dit, c'est dans Spinoza lui-même qu'il faut combattre Spinoza, et non dans un auteur qui n'a ni sa taille, ni sa force.

Je m'abstiendrai donc ici de toutes réflexions, réservant la discussion pour le moment où à son tour j'examinerai cette autre *Éthique* d'un cartésien, qui lui n'est pas entré à demi dans la voie hasardeuse où il a d'abord mis le pied, mais l'a suivie jusqu'au bout sans fléchir ni se modérer, même dans ses plus extrêmes déductions.

Du reste, et c'est ce que j'aurai à remarquer de Spinoza lui-même, si la doctrine de Geulincx a les inconvénients que je viens d'indiquer, elle a aussi certains avantages qu'il serait injuste d'oublier. Ainsi elle met bien en relief tout le côté passif et providentiel des choses et leur profonde dépendance de l'action de la toute-puissance; dans notre âme, en particulier, elle fait hautement ressortir la part de nécessité qui s'y mêle à la liberté, quoique sans doute en ce point elle sorte de la mesure; elle tend à développer en nous l'esprit d'abnégation, d'humilité, de soumission à Dieu; elle y fait la guerre à l'orgueil, à la révolte, à l'égoïsme; elle inspire une sorte de sagesse peut-être plus stoïcienne que véritablement chrétienne, mais qui a cependant son usage.

Tels sont les bons côtés que présente cette doc-

trine, dont je ne voudrais, par conséquent, pas dire précisément avec Brucker : « Hæc est fabula, quam « miro artificio instruit nectitque » ; non, ce n'est pas une pure fable, quoique tout soit loin d'y être vrai, et ce qu'elle a de la fable, c'est-à-dire de l'hypothèse, c'est d'une hypothèse qui a pour elle de grands noms dans l'histoire; mais je dirai bien qu'elle contient en germes déjà assez explicites, d'abord le système des causes occasionnelles, ensuite celui de la substance unique ; j'ajouterai, pour être juste, qu'il a manqué à Geulincx, pour élever sa doctrine au caractère de l'une de ces théories qui font la gloire ou du moins la célébrité d'un philosophe, non pas la finesse et la délicatesse dans les vues, ni même une certaine éloquence qui rappelle quelquefois les façons de penser et de dire de Sénèque, mais plus d'originalité, de profondeur et de force, c'est-à-dire de grandeur. Geulincx n'a pas de grandeur, ce n'est pas un grand cartésien; toutefois, il ne faudrait pas le placer trop loin de ceux qui méritent ce titre, mais bien l'en rapprocher dans une juste mesure, et c'est ce que j'ai essayé de faire dans le travail que je lui ai consacré. Geulincx, comme Clauberg, est sur les pas, quoique à distance, de Malebranche et de Spinoza.

LIVRE V.

SPINOZA.

CHAPITRE PREMIER.

BIOGRAPHIE.

Parmi les philosophes du xviie siècle, Spinoza est sans contredit un de ceux qui occupent aujourd'hui le plus vivement les esprits : et cependant en général on en parle plus qu'on ne le lit, on le résume plus qu'on ne l'explique, on l'accepte ou on le repousse plutôt qu'on ne le discute. Je voudrais, s'il était possible, le faire lire en quelque sorte, au moyen d'une exposition aussi fidèle à la lettre qu'au sens même de ses ouvrages; je voudrais le suivre et l'interpréter dans tout le détail de ses raisons, et ne l'apprécier qu'à la suite d'un long et sérieux examen; je voudrais que de toute cette étude il sortît mieux connu, mieux compris, mieux jugé. Je ne sais ce qu'il en sera dans l'essai que je vais tenter; car il est un des auteurs qui, sous tous ces rapports, offrent le plus de difficultés; ce que je sais seulement, c'est qu'il a été pour moi le sujet d'un long enseignement qui, s'il m'est permis de le dire, m'a

mis avec lui dans de telles habitudes de studieuse familiarité, que c'est presque pour moi comme si, pendant tout ce temps, je l'avais assidûment et intimement fréquenté ; d'autant mieux que venant à lui comme il convenait d'y venir, après avoir aussi longuement vécu dans la société de Descartes et des cartésiens, je me trouvais ainsi tout préparé à me mettre en commerce d'idées avec cet autre cartésien, d'un ordre à part il est vrai, et d'une singulière originalité, mais dans lequel néanmoins se retrouve en principe le disciple non douteux du grand maître dont il procède.

Je commencerai par retracer celles des circonstances de sa vie qui sont le plus particulièrement relatives à ses idées, et qu'il est bon de connaître d'abord, pour mieux entendre et expliquer ensuite sa philosophie elle-même.

Spinoza naquit à Amsterdam en 1632.

Ni ce lieu, ni cette date ne furent indifférents à ses doctrines philosophiques.

La date le fit contemporain, ou à peu près, de Hobbes et de Gassendi, de Descartes et de Malebranche, de Locke et de Leibnitz, de toutes ces grandes et fortes intelligences qui remplirent et illustrèrent le XVIIe siècle. Pour que, parmi elles et à leur exemple, sous l'impression des mêmes causes, il ne s'animât pas du même esprit, il aurait fallu qu'il eût en lui quelque chose qui y répugnât d'une manière bien particulière. Or, loin qu'il en fût ainsi, il eut le génie le plus prompt à recevoir et à partager ce commun sentiment d'indépendance et de liberté dans la recherche de la vérité, et on peut même dire que si on regarde plutôt à la vigueur qu'à

la sagesse, à la hardiesse qu'à la discrétion et à la tempérance de la raison, nul n'a usé plus largement du droit illimité de tout penser et de tout dire.

Les autres eurent divers motifs pour ne pas se livrer sans réserve à toutes les conséquences de leurs principes métaphysiques; Descartes, par exemple, eut sa prudence et son bon sens, Malebranche sa foi sincère et son caractère de prêtre, Leibnitz son impartialité et sa science de l'histoire. Spinoza suit sa voie en toute rigueur logique; et bien qu'au terme se trouve un abîme, il y va sans se troubler, et quand il y touche et y tombe, c'est avec une sécurité, une *acquiescence* d'esprit, pour me servir d'une de ses expressions, qui marquent en lui un penseur satisfait avant tout d'exercer sans limites son inflexible raisonnement. Oui, Spinoza a l'*acquiescence* là où d'autres n'auraient que trouble et appréhension; et là où tous trembleraient, ou du moins hésiteraient, il avance sans se détourner, calme et serein, jusqu'au bout, tant son âme est dégagée de toute autre considération que celle de ses théories, et tant en cet état d'abstraction et d'occupation spéculative, les témérités, les énormités même, pourvu qu'elles se présentent rigoureuses et bien déduites, l'étonnent et l'arrêtent peu. Il définit quelque part l'homme une idée, l'idée d'une chose particulière qui se nomme le corps; si cette définition, qu'il ne s'agit pas ici de discuter, mais de rappeler, convient bien à quelqu'un, c'est à lui par-dessus tout, à lui qui ne semble en effet qu'une idée, qu'une pure idée, tant en lui tout est intellectuel, métaphysique et logique; tant sa vie tout entière revient et se réduit à la pure philosophie; aussi nul plus que lui, du moins par

la qualité de libre et absolu penseur, n'est de son temps et de son siècle, on pourrait même dire du siècle suivant.

Il est également de son pays. Il se félicite quelque part (Préf. du *Th. pol.*, p. 146) d'avoir le rare bonheur de vivre dans un État où chacun a le droit de penser comme il veut, et d'honorer Dieu comme il lui plaît, où rien ne passe pour plus cher et plus doux que la liberté; ailleurs il parle encore avec le même sentiment d'Amsterdam, sa ville natale (*Th. pol.*, p. 426). Qu'on se souvienne en effet ce qu'était alors la Hollande. Par son origine, par son histoire, par l'esprit de ses institutions, par sa position et ses relations, c'était certainement, au XVII[e] siècle, le pays de l'Europe où les esprits énergiques, studieux et indépendants, se trouvaient le mieux placés pour penser librement; ceux du dehors y venaient chercher paix, asile ou lumière; Descartes s'y retirait, Arnauld et Bayle s'y réfugiaient, Gassendi et Leibnitz le visitaient curieusement; ceux du dedans y vivaient au milieu d'un grand mouvement d'études profanes et religieuses, que vint encore animer le vif esprit du cartésianisme. Si cette république de marchands était comme le centre et le rendez-vous du commerce du monde, cette république de théologiens, de professeurs et d'écrivains, était aussi pour les idées un lieu d'active communication; là vivaient à la fois juifs, protestants et catholiques, jansénistes, arminiens, sociniens, coccéiens, cartésiens et anticartésiens, hommes de toutes religions et de toutes opinions, non pas sans opposition, mais du moins sans oppression, sous des lois douces et libérales, et au sein d'un peuple tolérant par son humeur et

par ses mœurs encore plus que par ses lois[1]. Comment Spinoza, dans un tel pays, n'aurait-il pas été tout ce que le disposaient, tout ce que le portaient à être l'esprit de son siècle et son génie? S'il y eut chez lui peut-être plus de liberté philosophique, mais surtout plus de liberté religieuse et politique que chez aucun de ses grands et glorieux contemporains, ce fut certainement à l'État dans lequel, comme il le dit, il eut le rare bonheur de vivre, qu'il le dut principalement; et chez lui le citoyen dut entrer pour beaucoup dans la hardiesse et même la témérité du métaphysicien et du penseur. Le lieu et le temps furent ainsi incontestablement pour une bonne part dans le caractère de ses opinions.

Sa race n'y fut-elle pas aussi pour quelque chose? J'aurais quelque peine à ne pas le croire; juif de naissance, il le fut aussi par sa première éducation, et quoi qu'il fît, par la suite, tout enfant insoumis et séparé de la synagogue qu'il se déclarât de bonne heure, il garda cependant toujours assez des sentiments de son enfance et de l'esprit de sa nation pour qu'il en passât quelque chose dans ses idées et dans son système; et, s'il est vrai, comme le dit Leibnitz, que de la cabale et du cartésianisme combinés et poussés à l'extrême, *in extremitate corruptorum*, il tira sa monstrueuse conception, *monstrosum suum systema formavit* (t. VI, p. 203), on s'explique d'autant mieux comment le dieu de sa doctrine retint quelque chose du dieu des juifs, et en conserva cette majesté à la fois sainte et terrible, cette imposante

[1] Je demande pardon au lecteur de reproduire à peu près dans les mêmes termes ce morceau qui se trouve ailleurs, mais il m'a paru convenir en cet endroit-ci comme dans l'autre,

unité devant laquelle tout est vain et paraît comme au néant, et comment en même temps ce dieu, perdant entre ses mains ses voiles et ses images, dépouillé de poésie et revêtu de philosophie, se traduisit en cette substance unique et absolue, qui a pour double attribut la pensée et l'étendue, et pour modes de ces attributs l'âme humaine et la nature; c'est le disciple des rabbins qui a passé à l'école de Descartes, et le juif dissident qui s'est fait géomètre et métaphysicien.

N'y a-t-il pas aussi un peu du juif dans cette patience infatigable et cette subtile industrie avec lesquelles, sans jamais se distraire ni s'oublier dans ses raisonnements, il dispose et enchaîne, selon la forme géométrique, toute la suite de ses idées, de telle manière, par exemple, que dans son livre de l'*Éthique*, il n'y a pas un morceau, pas une phrase, pas un mot, on peut le dire, qui ne rentrent strictement dans cette forme sévère, et n'y aient infailliblement leur place marquée par la logique? N'est-ce pas là, transporté de l'ordre de l'action à celui de la spéculation, un des traits de cette singulière et forte obstination, qui est un des caractères essentiels de la nation à laquelle il appartient?

Ce qui pourrait du reste expliquer aussi pour tout ce qu'elle a de personnel, cette puissance d'application dans la composition, selon certaines règles, d'une œuvre à la fois si rigoureuse, si compliquée et si déliée, ce seraient au moins pour une partie cette mélancolie naturelle et cette disposition maladive si propres au recueillement, qu'il eut toute sa vie, et qu'exprimaient si bien son visage et toute sa personne. « Sa figure, dit un de ses biographes, avait

un air de recueillement et de méditation ; son œil annonçait un courage inébranlable ; sa bouche respirait une agréable modestie ; une légère teinte de mélancolie semblait obscurcir tous ses traits. » Un autre de ses biographes dit aussi : « N'ayant point eu de santé parfaite pendant tout le cours de sa vie, il avait appris à souffrir dès sa plus tendre enfance ; aussi jamais on n'entendit mieux que lui cette science ; » Spinoza aurait ainsi trouvé dans ces conditions de son organisation une des causes de cette détermination si remarquable et si singulière de ses facultés intellectuelles.

Et puisque, à la suite de cette observation, l'occasion s'en présente, pourquoi ne pas dire aussi que dans ces mêmes circonstances il put y avoir une des raisons secondaires sans doute, mais pourtant efficaces, qui le portèrent à envisager les choses comme il le fit? Chétive et faible créature, sans puissance et presque sans vie pour réagir et lutter contre ces forces extérieures qui l'enveloppaient et l'opprimaient, qu'était-il à ses propres yeux, auprès de cette nature infinie, au sein de laquelle il se sentait si infime et si petit? un souffle, une ombre, une apparence, un phénomène sans soutien, une existence vaine en elle-même. En fallait-il plus à cette âme douce, patiente et résignée, pour incliner à une philosophie qui donnait satisfaction et explication en même temps à ce profond sentiment de sa vanité et de sa faiblesse?

Et pour rapprocher encore ici, comme ayant pu agir dans le même sens, les causes morales des causes physiques, ne peut-on pas supposer aussi que Spinoza, auquel la société ne fut guère plus douce que la na-

ture, qui n'eut de famille que pour le délaisser, de communion que pour le rejeter, d'amitiés que pour le consoler, d'amour enfin une seule fois que pour lui attirer des dédains, le cœur triste et humilié, dut, en se repliant sur lui-même, éprouver de nouveau ce sentiment de la misère et de l'infirmité de son être dont déjà, par un autre côté, il était pénétré? Alors se tournant vers Dieu, qui seul ne lui manquait pas, ne fut-ce pas pour lui un besoin, et comme une tentation de chercher dans l'infini le repos et l'oubli de sa propre existence? ne lui fut-il pas assez facile d'arriver sans trop de trouble à cette terrible négation de lui-même et du monde, à laquelle d'ailleurs l'induisaient certains principes de philosophie qu'il empruntait à Descartes?

Veut-on maintenant savoir comment les diverses études auxquelles il se livra contribuèrent également à développer en lui l'esprit philosophique et les germes des idées d'où sortit son système? qu'on le suive d'abord auprès de son maître, Morteira, le rabbin, qui l'initia avec habileté à la connaissance des lettres hébraïques, et qu'on juge quelles durent être sa hâtive instruction et sa précoce indépendance, lorsque, à peine âgé de quinze ans, il interprétait, analysait et discutait les Écritures de manière à embarrasser les chefs de sa religion, et à jeter même l'alarme au sein de la synagogue; qu'on l'entende, dans ses entretiens avec de jeunes coreligionnaires de son âge, dire qu'il ne voit nul inconvénient à concevoir Dieu comme étendu, et les esprits comme des substances qui n'ont rien de réel et de permanent, et sont de purs fantômes (t II, p. 595); qu'on l'entende également lorsque, excommunié par les siens,

après avoir été de toute façon, et même par offre d'argent pressé de se soumettre, il refuse fermement en prononçant ces paroles : « A la bonne heure; on ne me force à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'eusse craint le scandale. Mais, puisqu'on le veut de la sorte, j'entre avec joie dans le chemin qui m'est ouvert, et j'ai cette consolation que ma sortie sera plus innocente que celle des premiers Hébreux hors de l'Égypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux assurée que la leur ; » qu'on le voie enfin recherchant et cultivant les chrétiens pour les lumières et les connaissances qu'il espérait auprès d'eux ; curieux avant tout des lettres grecques et latines qu'il ignorait encore, s'adressant, pour les apprendre, au médecin Van den Ende, qui en tenait école à Amsterdam, et s'instruisant aussi auprès de lui dans la physique, la géométrie, et surtout dans la pratique du raisonnement géométrique ; et certainement on reconnaîtra l'homme qui bientôt se déclarera pour l'ordre d'idées et le système dont, grâce à sa méthode, il fera, je ne dis pas une des meilleures, mais une des plus originales et des plus fortes conceptions de la philosophie moderne. Dès ce moment, en effet, sa vocation était imminente; pour la décider tout à fait, il ne fallait plus à Spinoza que ce qu'il fallut à Malebranche, un incident, une rencontre, ce qu'on pourrait appeler le coup de la grâce philosophique : cette grâce ne lui manqua pas.

Les œuvres de Descartes lui étant tombées entre les mains, il les lut avec avidité, s'en nourrit, s'en pénétra, et, par la suite, il répétait souvent que c'était dans Descartes qu'il avait puisé tout ce qu'il avait de connaissances en philosophie ; qu'il lui avait surtout

emprunté avec bonheur cette maxime : « Ne rien recevoir pour vrai que ce qui est établi sur de solides raisons. » Afin de se livrer plus librement à ses nouvelles études, Spinoza avait besoin d'une vie de loisir et de retraite, que les engagements et les soins du monde, le choix et le souci d'un état ne laissent guère d'ordinaire à ceux qu'ils occupent : Descartes, lui aussi, avait éprouvé ce besoin; mais Descartes avait un patrimoine; Spinoza n'en avait pas; il n'eut pas même le mince héritage auquel, à la mort de ses parents, il avait naturellement droit; il était seul et pauvre : que faire pour concilier sa vocation avec sa position ? Il se souvint de ce que la loi et les anciens docteurs juifs enseignaient : « Qu'il ne suffit pas d'être savant, mais qu'on doit en outre s'exercer dans quelque art mécanique ou profession; » et il apprit un métier dans lequel même il devint très-habile, le métier d'ouvrier en verres de lunettes. Au moyen de cette industrie, modeste, tempérant, sobre et économe comme il l'était, il put pourvoir à ses besoins sans y mettre trop de temps, et réserver ainsi à la philosophie les meilleurs de ses moments. Veut-on, à cette occasion, quelques détails un peu familiers peut-être, mais qui ne sont pas sans quelque intérêt, sur la manière dont il réglait et employait ses petites ressources? on a ses comptes de ménage; on y voit qu'il vivait un jour entier d'une soupe au lait, accommodée avec du beurre, ce qui lui coûtait trois sous; ou de gruau apprêté avec des raisins et du beurre, ce qui lui coûtait quatre sous et demi; qu'une pinte de vin lui suffisait pour un mois. Quant aux vêtements, il pensait « qu'il était contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses

de néant ou de peu de valeur; » cependant, comme il pensait aussi que ce n'est pas un air malpropre qui rend savant, et que c'est plutôt la marque d'une âme où la sagesse ne réside pas, il ne sortait jamais qu'il ne parût en ses habits ce qui distingue l'honnête homme du pédant.

Il aimait peu l'argent; un de ses amis, Simon de Vries, lui ayant offert un jour deux mille florins, il les refusa en disant qu'il n'avait besoin de rien, et que tant d'argent le détournerait de ses études; il empêcha le même Simon de Vries de lui laisser tous ses biens par testament, et ne consentit enfin à recevoir de ses héritiers qu'une pension de trois cents florins, au lieu de cinq cents qu'ils lui offraient; il en agit à peu près de même à l'égard de la famille des de Witt; et, comme il apprit un jour qu'un de ses débiteurs lui avait fait faillite, sans s'émouvoir, il dit simplement : « Je retrancherai de mon ordinaire pour réparer cette perte; mais à ce prix j'achète de la fermeté. » C'était, en effet, le fond de tout pour Spinoza, très-désireux et très-avide des biens de l'intelligence, très-négligent des autres.

Sa précoce raison avait inquiété les rabbins; quand il fut homme fait, et qu'il eut pris virilement son parti de philosopher en toute liberté et en dehors de toute communion, ce ne furent plus seulement les rabbins, mais les ministres réformés, à l'instigation des rabbins, qui se tournèrent contre lui et arrachèrent aux magistrats une espèce d'ordre d'exil et l'injonction de quitter Amsterdam, au moins pour quelque temps.

Cette persécution le troubla peu; au lieu d'en souffrir, il en profita; elle le condamnait à la retraite;

il s'y était déjà lui-même voué. Aussi soit, lorsque d'abord dans un petit village situé sur la route d'Amsterdam à Auverkerke, puis à Reinsbourg, près de Leyde, ensuite à Woorbourg, à une lieue de la Haye, et enfin à la Haye même, il cacha et recueillit sa vie pour mieux la donner à la science, il ne fut point malheureux de passer ainsi ses jours seul et comme enseveli dans son cabinet, qu'il ne quittait souvent pas pendant des mois entiers; il y avait tout ce qu'il lui fallait, une paix profonde et de longs loisirs, le peu de livres qu'il estimait et quelques amis qui l'écoutaient; il y étudia, il y pensa, il y philosopha selon son cœur.

Aussi ne songea-t-il jamais à changer de patrie. Deux tentatives furent faites, l'une pour l'attirer en France et l'autre à Heidelberg. Il résista à l'une et à l'autre. Et cependant, d'une part, c'était le prince de Condé, ce grand esprit si curieux de tous les grands esprits, si bien fait pour les sentir, si attentif à les rechercher, qui le sollicitait et le pressait, qui l'eût voulu avoir aussi à Chantilly comme Bossuet, comme Malebranche, comme tant d'autres nobles intelligences, au commerce desquelles il se plaisait peut-être autant qu'au jeu des siéges et des batailles; mais il fallait dédier quelque chose à Louis XIV, et Spinoza disait qu'il n'avait rien à lui dédier. Je me reprocherais, en rapportant cette circonstance de sa vie, de ne pas rappeler des paroles qui montrent sa fermeté d'âme et sa résolution. Pour conférer avec le prince de Condé, qu'au reste il n'y trouva pas, il s'était rendu à Utrecht; à son retour à la Haye, ses ennemis, ou plutôt les ennemis du parti de Witt auquel il était lié, soupçonnèrent cette démarche de

menées et d'intrigues politiques, et le bruit s'en répandit parmi la populace qui s'en émut et le menaça. Ce fut alors que Spinoza dit à son hôte effrayé : « Ne craignez rien à mon égard, il m'est aisé de me justifier; assez de gens et des principaux, savent bien ce qui m'a engagé à faire ce voyage ; mais, quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement qu'aux MM. de Witt. Je suis bon républicain et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avancement de l'État. » Quant à Heidelberg, c'était l'électeur palatin, Charles-Louis, qui l'y appelait, en lui proposant la chaire de philosophie, *cum amplissima philosophandi libertate*, disait-on : mais Spinoza refusa par ces deux motifs : 1° qu'il ignorait jusqu'où pouvait aller cette liberté qu'on lui accordait à l'égard de la religion établie ; et en effet, il eût été bien difficile que, soit par sa philosophie elle-même, soit par l'application de cette philosophie aux questions religieuses, il n'eût pas jeté le trouble dans les consciences et dans l'Église ; il eût été difficile que l'homme qui avait dans sa pensée, et qui aurait porté dans son enseignement les doctrines de l'*Éthique* et du *Théologico-Politique*, pût bien s'accommoder avec la théologie même la plus tolérante. Spinoza le comprit, et eut raison de ne pas accepter une position qu'il n'aurait pu garder libre, digne et paisible. 2° Son second motif était que l'instruction de la jeunesse serait un obstacle à ses propres études; il n'aurait plus eu en effet ces longs jours sans distraction qui lui permettaient un travail assidu, continu, plein de recueillement et de silence; il n'aurait

plus eu entière et pure cette vie de la pensée intime et personnelle, qui faisait à la fois sa force et son bonheur; une bonne part de son temps eût dû revenir à sa charge et à ses fonctions; un autre soin que celui de sa propre intelligence fût devenu un de ses devoirs; son esprit, engagé et comme lié à d'autres esprits, qu'il eût été obligé de diriger lentement, pas à pas, et souvent avec des retours fastidieux, eût été mal à l'aise, et peut-être eût souffert dans sa libre et ferme allure. Il dut donc repousser une proposition qui lui convenait si peu. Je suppose que Descartes, mis en présence des mêmes conditions, y eût apporté la même répugnance. L'enseignement est une épreuve qui ne convient pas à toutes les natures; et on conçoit comment Spinoza, semblable encore en ce point à son maître, penseur à part soi plutôt que professeur, ait préféré le culte intime et silencieux de la pensée, au travail souvent ingrat des leçons et de la chaire.

Spinoza resta donc ainsi tout entier à ses travaux de prédilection : jusqu'à la fin il persévéra dans cette vie de méditation, de retraite et de solitude; et nul ne philosopha plus que lui, en dehors de tout engagement, de tout devoir, ou de tout intérêt étranger à la philosophie.

Il était d'ailleurs d'une humeur et de mœurs en parfaite harmonie avec une telle vocation. Il n'était ni triste, ni gai, mais calme, doux et modéré, affable et compatissant; et ce qui est peut-être plus à remarquer, plein de tolérance et de respect pour les croyances d'autrui. C'est dans ces sentiments qu'il disait à son hôte : « Votre religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous

n'y fassiez votre salut, pourvu que vous vous attachiez à la piété et que vous meniez une vie paisible et tranquille. »

Je n'ai pas le dessein de faire toute la biographie de Spinoza, mais seulement, de cette biographie, ce qui peut répandre quelque jour sur sa philosophie; je néglige donc plus d'une circonstance peu intéressante de sa vie, qui, au reste, fut de peu de variété, d'éclat, et de mouvement, et dont les principaux événements ne furent guère que des idées; et quand j'aurai dit quelques mots encore sur la publication de ses différents ouvrages et sur ses derniers moments, j'aurai fini en ce point ce que je m'étais proposé.

L'histoire de ses ouvrages n'est pas précisément celle de l'ordre selon lequel ils furent publiés. Ce fut en 1664 que parurent ses *Principes de la Philosophie de Descartes* et ses *Cogitata metaphysica;* or, on le voit par ses lettres, dès 1661, il avait composé l'*Éthique*, et en envoyait une partie à un de ses amis, Oldenbourg; par conséquent, et il le déclare d'ailleurs expressément dans ces mêmes lettres, il se séparait dès lors de Descartes sur les questions les plus capitales; ou, s'il était cartésien, c'était de ce *cartésianisme immodéré*, comme l'appelait Leibnitz, qui n'était plus celui de la *Méthode* et des *Méditations;* ainsi, il ne débuta réellement pas, dans ses traités philosophiques, par cette doctrine qu'il exposa dans les *Principes de Descartes*, et qui n'était plus alors la sienne; il commença par une autre, qu'il ne publia pas d'abord, mais qui était toute prête et même toute développée sous cette forme géométrique qu'il lui imprima si fortement; et, à ce sujet, on lit en-

core dans un passage de sa correspondance, que s'il ne donna pas, quand il fut fait, l'ouvrage qui la contenait (c'était l'*Éthique* qui, comme on le sait, ne fut imprimée qu'après sa mort), la faute en fut en grande partie à certains cartésiens qui, pour éloigner d'eux le soupçon d'être favorables à l'auteur, se réunirent aux théologiens pour en empêcher la publication. « Stolidi præterea cartesiani (dit Spinoza), « quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent « suspicionem, meas ubique opiniones et scripta « detestari non cessabant, nec etiam nunc cessant. » (Tom. I, p. 507.) — Six ans après les *Principes* et les *Cogitata* vint le traité de *Théologie politique*, et enfin, l'année même de sa mort, en 1677, par les soins de Mayer, son disciple et son ami, sous le titre d'*ouvrages posthumes*, parurent l'*Éthique* et deux livres incomplets : le *Politique* et le *de Emendatione intellectus*. On y joignit ses *Lettres* et quelques opuscules étrangers aux matières philosophiques. Je reviendrai bientôt particulièrement sur chacune de ces productions, afin de les examiner et les apprécier sous le rapport des doctrines ; pour le moment, je me borne à ces explications bibliographiques, qui en elles-mêmes d'ailleurs ne sont pas sans intérêt ; car elles servent à constater que Spinoza ne fut peut-être jamais, qu'il ne fut pas du moins, dans ses *Principes de Descartes*, cartésien, dans le sens où le furent, par exemple, Clauberg, Wittichius, Antoine Le Grand, de La Forge et Regis ; et que s'il fut un des interprètes de la philosophie de Descartes, ce fut en historien et non en disciple, comme dissident et non comme adhérent.

Sa santé était naturellement très-faible ; des veilles

longtemps prolongées (il travaillait surtout de dix heures du soir à trois heures du matin); une assiduité hors de mesure à ses études de cabinet; les efforts prodigieux d'intelligence et d'attention qu'exigeaient les matières auxquelles il s'appliquait, et la manière dont il les traitait; la pauvreté sans doute aussi, et cette vie sans famille, qui ne pouvait lui être douce; des déceptions, des persécutions, dont, malgré sa fermeté, il dut garder dans son cœur un long et douloureux ressentiment, aggravèrent insensiblement cette maladie de poitrine dont il était atteint depuis longtemps, et déterminèrent une crise à la suite de laquelle il expira. Il mourut jeune encore, à l'âge de 44 ans.

Tel fut Spinoza; tel fut l'homme dont le génie, l'éducation, les mœurs, la condition et la destinée furent si bien en rapport avec le système qu'il produisit. Ame contemplative et douce, mystique même au fond à force de recueillement, vivant plus en elle-même que dans la nature et la société, perdant le sens de la création à force de penser au Créateur, et le Créateur lui-même, le voyant comme substance plutôt que comme cause, ou le voyant comme cause *immanente* et non efficiente; en même temps esprit ferme, patient et assidu, d'une logique inflexible, d'une géométrie prodigieuse en des matières qui cependant ne sont pas géométriques; intelligence d'une conséquence qu'on égala rarement, et qui, parmi toute la complexité des idées qu'elle développe, reste toujours parfaitement lucide, droite et rigoureuse; voilà en lui ce qui explique, et pour le fond et pour la forme, cette philosophie singulière, qu'il conçut en *méditatif* (le mot lui convient comme à Male-

branche auquel on l'appliquait), exposa en géomètre, et dont en tout il fit une œuvre qu'on ne peut guère comparer, comme effort d'abstraction, qu'aux *Analytiques d'Aristote* ou à la *Critique de la raison pure*.

C'est cette philosophie elle-même dont je vais maintenant m'occuper.

CHAPITRE II.

MÉTHODE. — OUVRAGES DIVERS.

J'en marquerai d'abord les questions, j'en montrerai ensuite la méthode, j'en étudierai enfin particulièrement les solutions.

Il y a peu de chose à dire sur les questions qu'elle traite; elles sont celles qu'agite toute grande philosophie. De quoi s'agit-il en effet dans les *Cogitata*, l'*Éthique*, le *Théologico-Politique* et le *Politique?* de l'Être, de Dieu, de ses attributs et de ses modes; de la nature, de l'origine et des facultés de l'âme; de sa faiblesse et de sa force; de la liberté de penser dans son rapport avec l'État; des principes de la société, du gouvernement et de ses différentes formes. Ainsi, d'après les titres mêmes de ces différents traités, que je traduis à peu près ici, ce sont les questions capitales, la question ontologique, la question théologique, les questions psychologique, morale et politique que Spinoza se propose; seulement il faut bien observer l'ordre selon lequel il se les propose : c'est l'ordre d'existence au lieu de celui de connaissance; et sa raison de le suivre, c'est que

pour mieux expliquer et éclaircir toute chose, il faut aller du plus général au moins général, du moins général au particulier, de l'Être par conséquent à Dieu, de Dieu ensuite à l'homme, à la société et à la nature.

Or, n'est-ce pas là supposer que ce que nous concevons le mieux c'est la substance avant le mode, la cause avant l'effet, l'incréé avant le créé? n'est-ce pas par suite s'exposer, si l'on suit une telle marche, à des recherches hasardeuses et à la rigueur même impossibles, puisqu'elles consisteraient à procéder non pas du clair à l'obscur, du manifeste au caché, mais de celui-ci à celui-là, du moins facile au plus facile, du moins connu au plus connu, ce qui est l'interversion de l'ordre vrai en matière d'acquisition de connaissance?

C'est cependant dans cette voie que s'engage et persiste Spinoza. Quant à sa méthode, on le sait déjà par ce qui a été dit précédemment; et d'ailleurs, pour qu'on ne l'ignore pas, il a eu soin de le déclarer, de l'inscrire au titre même de son principal ouvrage, *more geometrico*, c'est la méthode géométrique appliquée à la métaphysique; il s'agit de l'apprécier dans cet emploi.

La méthode géométrique, pour le dire ici en deux mots, consiste en définitions, en axiomes et en propositions démontrées à l'aide de ces définitions et de ces axiomes; plus simplement, elle consiste à établir d'une certaine manière des principes de raisonnement, et à tirer de ces principes les conséquences qui en dérivent. Mais comme au fond tirer des conséquences n'est pas particulier à cette méthode, puisqu'il n'en est aucune, si elle est complète,

qui n'ait son art de déduction, ce qui caractérise spécialement la méthode géométrique, c'est la manière de procéder dans l'invention de principes.

Or, en géométrie, les principes se trouvent au moyen d'une abstraction à la fois si sûre, si prompte et si précise, que c'est presque comme si on se les formait d'intuition et de simple vue.

En est-il ainsi en métaphysique? on ne saurait le soutenir, après ce qu'on voit par l'histoire, et ce qu'on comprend en comparant les objets mêmes des deux sciences. Comment, en effet, si dans celle-ci, ils étaient aussi simples, aussi clairs que dans celle-là, ne seraient-ils pas aussi uniformément et aussi rigoureusement entendus? Comment auraient-ils donné lieu à tant de diversités et même d'oppositions? Il suffit d'y penser pour reconnaître qu'il n'en est pas de la substance et de la cause, du temps, du bien et du vrai, etc., comme du point, de la ligne, de la surface et du solide, et que si l'intelligence se forme des uns des notions aussi certaines, aussi nécessaires que des autres, elle ne les forme jamais aussi claires et aussi distinctes; de sorte que le plus souvent, quand on a tenté de proposer, au sujet des premiers, des définitions analogues à celles qui conviennent aux seconds, on n'est en effet parvenu à cette apparente rigueur qu'aux dépens de la réalité plus ou moins mal déterminée, et considérée indiscrètement sous telle ou telle de ses faces, à l'exclusion des autres; et alors ce qu'il a semblé qu'on gagnait en simplicité, presque toujours on l'a perdu en étendue et en profondeur, c'est-à-dire en vérité.

Lors donc qu'on a transporté la méthode géométrique de la géométrie à la métaphysique, on s'est

exposé à partir de principes faux ou incomplets, pour aller à des conséquences également fausses et incomplètes, et avec d'autant plus de danger qu'on a poussé le raisonnement plus avant et plus droit. Et c'est là précisément ce qui est arrivé à Spinoza, qui, pour avoir cru renfermer dans des définitions semblables à celles des géomètres les vérités premières de la science métaphysique, s'est ensuite confié à toute la suite des propositions qui en sortaient logiquement, et, intrépide logicien, a marché sans se détourner jusqu'aux termes extrêmes auxquels elles le conduisaient.

Telle a été sa faute capitale ; de fausses définitions, de faux principes, qu'il a regardés à tort comme aussi clairs et aussi vrais que ceux des géomètres.

Ce n'est pas toutefois qu'on ne puisse absolument pas procéder en métaphysique comme on procède en géométrie ; mais quand on l'essaye, ce doit être avec les plus grandes précautions, et en délimitant scrupuleusement ceux des objets de cette science qui ont le plus de simplicité et d'évidence naturelles, et qui peuvent le moins donner lieu à des méprises du genre de celles qui ont égaré Spinoza.

Pour lui incontestablement l'entraînement logique, et, qu'on me permette l'expression, l'entêtement géométrique ont été ce qu'ont été pour d'autres la passion, les préjugés, l'intérêt et l'imagination, une cause fâcheuse de fausses et hasardeuses conclusions. L'esprit géométrique a gâté en lui l'esprit métaphysique, et c'est, tout ébloui de ses définitions, de ses démonstrations et de ses corollaires, qu'il s'est jeté dans l'abîme qu'il a rencontré sous ses pas.

Ce ne fut pas ainsi que fit Descartes. Descartes

aussi fut géomètre, et on sait avec quel génie ; mais il fut géomètre en géométrie et non en métaphysique ; il ne fit du moins en métaphysique d'autre tentative d'application de la méthode géométrique, que celle qu'arrachèrent à sa complaisance les instances d'un de ses amis ; et ce fut pour lui un travail de forme et non de fond, d'exposition et non d'invention ; ce fut un pâle résumé, et comme le squelette des *Méditations*, et non plus les *Méditations* telles qu'elles sortirent de sa pensée, toutes vives, et toutes inspirées de l'esprit psychologique.

Ce qu'il y a de certain, c'est que Spinoza a abusé d'une bonne chose pour en gâter une non moins bonne, et fait excès de géométrie au détriment de la métaphysique. J'ajoute que cette affectation d'une forme de raisonnement presque toujours inutile et souvent incommode dans les matières dont il traite, finit par être à sa philosophie ce qu'était la syllogistique à la philosophie du moyen âge, un embarras plus qu'un secours ; c'est de la syllogistique, en effet, avec caractère de géométrie, et sans profit réel pour la pure métaphysique. Descartes philosophe bien mieux ; il n'affecte rien, il expose, il parle comme il sent, il traduit pour ainsi dire sa conscience dans ses écrits, et c'est avec une sorte de naïveté sérieuse et contenue, et une sévère simplicité, qu'il propose, comme il se forme, ses idées et ses doctrines. Aussi quant à l'effet, et je ne parle, bien entendu, que de l'effet philosophique, et non de l'effet littéraire que produisent sur le lecteur l'un et l'autre penseur, il y a loin de l'*Éthique* au *Discours de la méthode* et aux *Méditations*. Le *Discours* et les *Méditations* vous sollicitent, vous gagnent, vous sé-

duisent à la pensée; l'*Éthique* vous rebute et vous repousse; c'est pourquoi Descartes est un bien meilleur maître de philosophie, un bien meilleur initiateur à l'esprit de la science que son disciple Spinoza.

De plus celui-ci, malgré son incontestable originalité, a plus d'invention et de puissance dans les conséquences que dans les principes; presque tous ses principes, il les doit en effet à Descartes, auquel il ne fait guère que prêter la forme de ses définitions; quant aux conséquences, elles sont bien à lui par la force de déduction avec laquelle il les produit, les étend et les développe; nul n'a été, sous ce rapport, plus loin et plus avant que lui; je crois l'avoir déjà dit, c'est un prodigieux raisonneur, mais c'est là surtout ce qu'il est; il a le génie des idées secondes, mais il n'a pas au même point le génie des idées premières; il ne l'a pas du moins au même titre et avec la même force que Descartes : et en tout c'est un penseur, sans doute du premier ordre, mais chez lequel néanmoins le logicien domine le métaphysicien, et on peut ajouter, l'égare.

Mais c'est assez parler de ses questions et de sa méthode, de ce qui, après tout, n'est que la matière et l'instrument de sa philosophie; arrivons à cette philosophie elle-même, et suivons-la dans les divers traités qui la contiennent et l'exposent. Et d'abord il ne faudrait pas la chercher dans les *Principes*, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer : elle n'est pas là. Mayer le déclare expressément au nom de Spinoza, dans la Préface de cet ouvrage, et Spinoza le rappelle en plus d'un endroit de ses lettres. Il y en a une en particulier, la neuvième, dans laquelle il s'explique à peu près ainsi : « Mes amis m'ont prié

de leur faire part d'un traité renfermant la seconde partie des *Principes* de Descartes démontrés *géométriquement*, que j'avais fait pour un jeune homme auquel je ne voulais pas enseigner ma doctrine propre : ils m'ont de plus prié de leur en arranger de même, aussitôt que je le pourrais, la première partie. Pour ne me pas refuser à leur désir, je me suis mis aussitôt à l'œuvre, et en une semaine j'ai eu fini; ils m'ont enfin demandé de leur permettre de publier le tout; je le leur ai accordé, à cette condition toutefois, que l'un d'entre eux, sous mes yeux, en corrigerait le style, et y mettrait une petite préface, dans laquelle il avertirait le lecteur que je ne reconnais pas pour miennes les diverses opinions avancées dans ce traité, et en donnerait la preuve par deux ou trois exemples. » Il est en outre prouvé, par une autre lettre, antérieure de trois ans à la publication des *Principes*, qu'il avait composé l'*Éthique*, lorsqu'il donnait de la sorte, non pas à titre de disciple, mais de simple interprète, une exposition de Descartes[1]. On ne saurait donc le considérer comme un de ceux qui, à cette époque, en même temps qu'ils expliquaient, soutenaient le cartésianisme, tels que Clauberg, par exemple, Antoine Le Grand et Wittichius, etc., Spinoza l'explique, mais ne le soutient pas; et s'il le professe, il ne le confesse pas.

Ce qu'il y a donc surtout à rechercher dans ce traité des *Principes*, c'est la manière dont il y présente la pensée de Descartes. Or, sous ce rapport, on peut dire qu'il y donne une démonstration, sous

[1] On pourrait aussi tirer une preuve de ce passage des *Principes* où il renvoie aux *Cogitata* (page 29).

forme géométrique, aussi claire que substantielle, de toutes les opinions importantes des *Méditations* et de la *Méthode*, éclaircies et justifiées par tout ce que la *Correspondance* et les *Réponses aux objections* contiennent de meilleures raisons : on ne pouvait mieux les résumer et les mieux faire valoir en les résumant; et certes Descartes eût été content de la diligence avec laquelle sont ainsi rappelés, rétablis, et proposés dans leur véritable sens, les points les plus délicats de sa foi philosophique, comme par exemple : que le *cogito*, *ergo sum*, n'est pas un syllogisme; que l'existence de Dieu se connaît, soit par sa nature, soit par l'idée que nous avons de lui; qu'il n'y a pas cercle vicieux dans le *criterium* de l'évidence et celui de la véracité divine admis en même temps, parce qu'ils ne sont pas admis au même titre et pour le même objet, etc.

Il ne faudrait cependant pas croire qu'en se livrant à ce travail d'exposition, Spinoza n'ait eu précisément que la raison qu'il en donnait, et qu'il n'ait voulu que faire connaître la philosophie de Descartes. Qu'il se le soit avoué ou non, il a eu, et a dû avoir un dessein plus profond; il a songé à sa doctrine tout en exposant celle d'un autre, il a fait ses propres affaires en faisant celles d'autrui, et parmi ces *principes*, qu'il expose avec tant de soin, se trouvent jetées ces *semences* dont parle Leibnitz, qui, cultivées d'une certaine façon par le disciple, produiront un système qui ne sera plus celui du maître. Il semble donc que Spinoza ait dit en quelque sorte à ceux de ses amis qui lui avaient demandé la philosophie de Descartes : La voici telle à peu près que Descartes vous l'eût donnée : je vous

la livre et vous la transmets avec la plus entière fidélité. Mais dans cette philosophie il y en a une autre, que je me charge d'en faire sortir ; je commence par la première, mais je finirai par la seconde ; prenez d'abord les *Principes*, vous aurez ensuite les *Cogitata*, le *Théologico-Politique* et l'*Éthique*. — Tel est du moins, à mon avis, le sens secret et l'intention de cette première publication. Spinoza n'y est point cartésien, mais il y prépare par le cartésianisme l'avénement du spinozisme.

C'est ce qu'il fait également, mais d'une manière plus directe, dans les *Cogitata metaphysica*. Non pas que ces *Méditations*, car c'est ce que signifie ce titre, qui ne sont plus celles de Descartes, soient déjà tout à fait les siennes; mais elles le sont cependant assez pour que, à la différence des *Principes*, il puisse les publier en son nom. Elles offrent donc, sous ce rapport, un document plus important pour l'histoire de ses idées, et méritent qu'on s'y arrête avec un peu plus d'examen.

Le caractère général des *Cogitata metaphysica* est celui d'un ouvrage de transition, dans lequel l'auteur semble vouloir se placer entre le cartésianisme, dont il sort et s'éloigne déjà, et le système auquel il tend, mais auquel il ne touche pas encore. Il se ménage, se contient, tient pour ainsi dire la main serrée, et n'en laisse échapper que certaines propositions qui révèlent son secret; et cela est si vrai que, comme on l'a remarqué [1], il est encore à peu près dans les termes ordinaires de l'orthodoxie cartésienne, et qu'il y a tels points de doctrine où il se

[1] Préface de l'éditeur.

rencontre et convient avec des cartésiens qui certainement sont peu suspects d'incliner au spinozisme, Fénélon et Bossuet, par exemple. J'aurai soin à l'occasion de le prouver par citations. Ainsi il ne confond pas encore toutes les substances en une, et ce n'est du moins qu'éminemment, *eminenter*, comme il le dit, qu'il voit les créatures au sein du Créateur. Ainsi il ne retire pas encore à l'homme la faculté du libre arbitre, et de Dieu lui-même il ne fait pas une cause simplement *immanente*, mais aussi efficiente; seulement il y a de toutes ces idées des germes semés çà et là, qui déjà percent et paraissent, et bientôt éclateront. C'est ce dont une analyse rapide, mais suffisante, nous convaincra aisément.

L'ouvrage se divise en deux parties, dont la première traite de l'*être;* le seconde, de Dieu et de l'âme.

Dans la première, Spinoza disserte sur l'être réel, sur l'être par fiction et sur l'être de raison; sur l'existence et l'essence : le nécessaire et le contingent; la durée et le temps : sur l'ordre, l'un et le vrai. Mais quand je dis qu'il disserte, je parle improprement; car, au fond, il s'étend peu, discute et prouve peu, et propose plutôt qu'il n'expose sa doctrine. On sent que c'est son premier mot et non son dernier, et qu'on n'a pas encore sa pensée explicite et entière.

Afin de me borner à ce qu'il y a de capital dans cette partie des *Cogitata*, je noterai en premier lieu cette définition de l'être : c'est, dit Spinoza, *ce que nous trouvons et jugeons devoir nécessairement, ou du moins pouvoir exister, quand nous le concevons clairement :* définition qui comprend le nécessaire et le

contingent, mais qui plus tard, dans l'*Éthique*, sera réduite et limitée au seul être nécessaire, et qui ici est presque déjà restreinte de cette façon; car il y est dit que le contingent n'a rien en soi de réel, et n'existe que comme limitation et imperfection de notre esprit : « Defectus intellectus nostri, defectus « perceptionis nostræ, nec aliquid reale esse. » (P. 100.)

Il faut remarquer aussi cette autre proposition, dont j'ai déjà parlé, savoir, que « les créatures existent éminemment dans le Créateur, » et en suivre la conclusion exprimée en ces termes : « Toutes les perfections de l'étendue sont nécessairement en Dieu; seulement, comme nous reconnaissons que toute chose étendue est divisible et par conséquent imparfaite, nous ne pouvons pas par là même attribuer l'étendue à Dieu; mais nous devons au moins le concevoir avec un attribut qui renferme en lui, d'une façon particulière et plus excellente, *excellentiori modo*, toutes les perfections de la matière. » (P. 74.)

Il ne faudrait pas non plus oublier, dans cette espèce d'*ontologie*, une opinion peu développée; mais cependant bien caractérisée, sur la nature de l'ordre, de l'un du bien et du vrai. Spinoza pense que ce sont toutes choses qui n'ont qu'une existence purement intellectuelle et nominale : « Non nisi re-« rum denominationes extrinsecas esse; neque rebus « tribui nisi rhetorice. » (P. 105.) On reconnaît là le sentiment et presque le langage de Hobbes. L'ordre n'est donc que dans la pensée, *modus cogitandi;* il n'est pas en soi, et réellement; il en est de même du vrai. Le vrai ne peut se dire *transcendantalement*, il n'est que dans l'idée, et c'est une propriété de

l'idée, la clarté, qui fait la vérité; de même encore le bien : il n'y en a point de réellement absolu : « Qui bonum aliquod metaphysicum quæritant, quod « omne careat respectu, falso aliquo præjudicio la- « borant; » et chaque chose n'est bonne que relativement, et peut être dite en même temps bonne et mauvaise selon ses rapports : Dieu lui-même n'est bon que *respectivement, respective*. Ainsi s'exprime Spinoza dans ses *Cogitata;* ainsi il s'exprime dans ses lettres (p. 148 et 600); ainsi encore plus tard il s'exprimera dans l'*Éthique;* et comme c'est là que cette opinion aura surtout son importance, c'est là que je demanderai la permission de l'examiner; pour le moment, je me contenterai de cette simple question : Comment se fait-il que le philosophe, qui peut-être plus qu'aucun autre a donné à l'ontologie, cesse d'être ontologiste précisément sur les points où il aurait le plus de raison de l'être? comment cet apôtre fanatique, je ne crains pas de le dire, de l'être ou de la substance absolue, est-il ainsi induit à renier sa croyance? comment tombe-t-il dans une inconséquence si aisée à éviter? Il y en a plusieurs raisons, que nous reconnaîtrons en leur lieu; mais il en est une que l'on peut dès à présent indiquer : c'est sa fidélité téméraire à une des opinions les plus hasardées de la philosophie de Descartes; je veux dire l'hypothèse que le vrai, le bien et l'ordre, fruits arbitraires de la volonté et de la liberté de Dieu, n'ont rien en eux-mêmes d'essentiel, d'absolu et d'invariable.

Mais arrivons à la deuxième partie du traité que nous examinons, et, comme pour la première, voyons ce que Spinoza y enseigne de capital. Le sujet en est Dieu et l'âme.

Quant à Dieu, l'auteur ne s'arrête pas à en démontrer l'existence, qu'il regarde comme établie par les deux preuves de Descartes, l'une *a posteriori*, qui se tire de l'idée de Dieu, l'autre *a priori*, qui se tire de son essence (p. 107); et il passe immédiatement aux attributs de cet être, entre lesquels il trace cette division : 1° ceux qui en expliquent l'essence active ou l'action, comme la vie, l'intelligence, la volonté, la puissance, etc.; 2° ceux qui n'ont point de rapport à son activité elle-même, et ne sont que des modes d'existence, comme l'unité, l'éternité, la nécessité. (P. 132.)

Il parle d'abord des seconds, et dans ce qu'il en dit, il n'enseigne rien qui ne soit encore selon Descartes, à peu près comme Fénélon, lorsque, dans le traité de l'*Existence de Dieu*, il aborde les mêmes points, et considère aussi, dans l'être souverain, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité et la simplicité. Si je ne craignais les longueurs, j'en donnerais la preuve par plusieurs citations; voici du moins un exemple. Spinoza dit, en parlant de l'immensité de Dieu : « Si on me demande comment on démontre qu'il est partout, je réponds que c'est en démontrant qu'il crée à chaque instant toute chose, et qu'ainsi son *ubiquité* ou sa *présence* dans tous les êtres n'est que la volonté par laquelle il les a créés et les procrée, c'est-à-dire les conserve. » (P. 112.) Fénélon, de son côté, après des pages admirables, dans lesquelles il a déjà expliqué sa pensée, s'exprime ainsi : « Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne

subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps ou correspondre à un corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance. Il n'y a aucun rapport entre une substance qui n'a ni borne, ni lieu, et une substance bornée et figurée. Il est donc manifeste que, lorsque nous disons de Dieu qu'il est dans un corps, il faut entendre cela de son action sur ce corps.... » — Et plus loin, après avoir amplement développé cette idée, il dit encore : « En lui, il n'y a ni présence ni absence finie et locale.... Il est, et toutes choses sont par lui; on peut même dire qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est en leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre les êtres bornés, en produire de plus étendus, sur lesquels il agiroit avec la même puissance. » Et c'est alors que, dans un de ces mouvements qui lui sont si familiers, et peuvent être appelés des *élévations*, Fénélon s'écrie : « O mon Dieu, que vous êtes grand! peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer; les termes manquent, les plus simples sont les meilleurs, les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes, on n'ose plus rien ajouter; plus on vous contemple, plus on aime à se taire.... En vous voyant, ô simple et infinie vérité, je deviens muet; mais je deviens, j'ose le dire, semblable à vous; ma vue devient simple et indivisible comme vous. » (P. 364).

Nous venons de voir Spinoza se rapprocher de Fénélon; nous allons le voir maintenant se rapprocher de Bossuet. En effet, quand passant à l'autre classe des attributs de Dieu, il considère en lui la vie ou la force, comme il la définit, par laquelle une chose persévère dans son être; quand il le regarde comme la vie elle-même, comme le vivant Jéhovah, « vivus « Jehovah; — Optime loquuntur qui Deum vitam ve- « ram vocant; » — lorsqu'il en vient à l'intelligence, voici quelle est sa doctrine : « En Dieu l'intelligence est à son plus haut degré. Elle n'est donc jamais en puissance, mais toujours en acte; jamais en déduction, mais toujours en intuition; et elle n'est pas déterminée dans ses idées par les objets, elle détermine au contraire les objets par ses idées; et Dieu n'a point hors de lui l'objet de sa science, mais il est à lui-même cet objet, il est sa propre science; il ne s'appelle omniscient que parce qu'il a cette science de lui-même, et que cette science lui est coéternelle. » (P. 119.)

Écoutons maintenant Bossuet dans *la Connaissance de Dieu et de soi-même* (282) : « Dieu est la vérité même et l'intelligence même, vérité infinie et intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection, puisque l'intelligence, qui est infinie, comprend la vérité tout entière, et que la vérité infinie trouve une intelligence égale à elle.

« Par là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un, et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet... L'intelligence et l'objet en moi

peuvent être deux ; en Dieu ce n'est jamais qu'un ; car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est et n'est pas lui est en lui comme dans sa cause. » — Sur ce point particulier, de Spinoza à Bossuet, comme au reste à Aristote, qui le premier conçoit ainsi l'intelligence de Dieu, le rapprochement est évident.

Cependant, je n'ai pas besoin de le dire, ce n'est que le rapprochement d'un moment qui cessera avec les *Cogitata*, et qui déjà même ici, si on y regarde d'un peu près, laisse entrevoir les dissidences qu'on suppose aisément entre le docteur orthodoxe de l'Église gallicane et l'auteur hasardeux du traité de l'*Éthique*. En effet, déjà Spinoza nous donne à entendre, par cette identité du sujet et de l'objet en Dieu, la réduction jusqu'à l'unification de la création au créateur, ou plutôt de la détermination au sujet qui se détermine, et pour le dire en son langage, de la *natura naturata* à la *natura naturans*, et la preuve, c'est qu'aux dernières lignes du chapitre qui nous occupe, on trouve ces mots : « Si ad analogiam totius naturæ attendimus, ipsam, ut unum « ens, considerare possumus, et per consequens una « tantum erit Dei idea, sive decretum de natura naturata. » D'autres preuves viendront d'ailleurs se joindre à celle-là pour nous confirmer dans ce sentiment. Ainsi, après avoir traité de l'existence de Dieu, il traite de sa volonté, de sa puissance, de son opération. Il suit, de sa manière de les expliquer, que nul être n'a en propre l'action et l'existence ; car de tous il dit que Dieu les crée à chaque instant, *de novo creare*. Telle est l'expression dont il se sert, à peu près comme Descartes quand il dit : *produire*

derechef; expression qui, à la rigueur, signifie que rien n'est et ne vit sérieusement si ce n'est Dieu, qui est le seul être, et duquel tout le reste n'est que l'acte ou le phénomène. Or, s'il en est ainsi, que sont l'homme et le monde? des déterminations ou des modes des attributs divins, Dieu lui-même modifié, *natura naturata*, pour rappeler des termes qui ont déjà ici leur intention et leur portée, mais qui seront encore bien plus significatifs dans l'*Éthique.*

Après Dieu, dans cette même partie, Spinoza parle de l'âme, à laquelle il consacre un court et dernier chapitre. Deux points seulement y sont touchés et touchés très-sommairement; nous n'aurions pas même à nous y arrêter, tant la discussion y est abrégée, si ce n'était pour nous une occasion de constater de nouveau le changement d'opinion qui s'opérera chez lui des *Cogitata* à l'*Éthique.* Il s'agit des deux questions de l'immortalité et de la liberté.

Au sujet de l'immortalité, il remarque d'abord qu'il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'une chose créée soit détruite par Dieu, puisque, s'il a le pouvoir de donner, il a celui d'ôter l'être. Néanmoins comme, si nous concevons la destruction des attributs, nous ne concevons pas également celle des substances, même corporelles; et qu'ainsi toute substance nous semble faite pour durer, il s'ensuit que l'âme humaine, considérée comme substance, est destinée à l'immortalité. Ce raisonnement, qui rappelle celui de Descartes sur le même sujet, dans son analyse des *Méditations*, est, quant au fond, très-incomplet et trop peu développé dans la forme, pour qu'il soit nécessaire ici de le soumettre à la discussion; il faut seulement remarquer que s'il prouve

quelque chose, c'est l'immortalité de la substance, mais non celle des attributs. Or, cette immortalité toute métaphysique, et qui n'a rien de personnel, de moral et de religieux, est-elle celle dont le problème nous intéresse, nous inquiète, nous préoccupe si vivement? évidemment non; cependant c'est celle-ci que Spinoza semble admettre, il est vrai, sans trop l'expliquer, et qu'il continuera à professer jusqu'au moment où, soutenant que l'âme n'est pas une substance, il lui sera difficile de dire qu'elle ait aucune espèce d'immortalité. Nous verrons néanmoins alors quelle nouvelle démonstration il essayera d'en donner.

Quant à la liberté, il croit qu'elle appartient à la volonté, et voici comment il le prouve : « L'âme humaine est une chose pensante : elle a donc par sa nature le pouvoir de penser ; c'est-à-dire, de juger, d'affirmer et de nier. Or, ce pouvoir est déterminé en elle, tantôt par les causes extérieures, tantôt par elle-même. Dans ce second cas, elle est libre, et dans le premier même, elle conserve toujours une certaine liberté, parce que c'est plutôt encore l'occasion de sa détermination que sa détermination elle-même, qu'elle reçoit du dehors; » et il renvoie, pour plus d'éclaircissement, à la quatrième *Méditation*, laquelle contient en effet cette opinion de Descartes. Mais si, comme Descartes, Spinoza prouve, par l'explication qu'il propose, que l'âme a la faculté de juger, il ne prouve pas mieux que lui qu'elle a la liberté ; car être libre est autre chose qu'affirmer et nier : et affirmer et nier sont des faits qui souvent ne sont pas même précédés et toujours sont distingués de la liberté elle-même. On ne saurait donc les y ramener sans

confusion et sans erreur. Quoi qu'il en soit, Spinoza modifiera encore en ce point, et modifiera même jusqu'à la contradiction la doctrine qu'il soutient ici ; et dans l'*Éthique*, il n'admettra plus que l'âme soit douée de libre arbitre.

Avec le chapitre sur l'âme se terminent les *Cogitata*, et se termine en même temps cette classe particulière de ses ouvrages, dans lesquels, d'abord par une pure exposition de la philosophie de Descartes, et ensuite par un commencement de conversion de cette philosophie en celle qui sera la sienne, il prélude aux traités qui présenteront sa pensée propre, entière et sans détour.

CHAPITRE III.

LE THÉOLOGICO-POLITIQUE.

C'est dans ceux-ci maintenant que je vais essayer de le suivre ; pour l'y suivre selon l'ordre qui m'a guidé jusqu'ici, et qui consiste à aller de degré en degré de l'expression la moins complète à l'expression la plus achevée et la plus rigoureuse de son système, au lieu de commencer par l'*Éthique*, qui en est le terme extrême, je commencerai par le *Théologico-Politique*, dans lequel ce système, quoique clairement supposé, paraît cependant encore sous la forme indirecte de la critique et de l'interprétation ; j'y joindrai le *Politique* à titre de commentaire.

Comme il a été dit précédemment, le *Théologico-Politique* parut en 1670 : il eut de suite assez de suc-

cès pour être presque aussitôt traduit en hollandais et en français, et sembla de telle conséquence, qu'à deux reprises différentes il fut défendu par les États des Provinces-Unies. Quoique le sujet en fût plutôt politique et religieux qu'expressément philosophique, comme cependant la pensée fondamentale qu'il recélait était une certaine philosophie dont il fallait marquer l'esprit, il portait pour épigraphe ces paroles qui étaient en effet significatives : « Per hoc « cognoscimus, quod in Deo manemus, et Deus « manet in nobis; quod de spiritu suo dedit nobis. » (Saint Jean, épît. I, ch. IV, v. 13.) Elles ont le même sens que celles-ci : « In Deo movemur, vivi- « mus et sumus, » que cite et s'applique également Spinoza dans une de ses lettres.

Je ne donnerai pas point par point l'analyse de cet ouvrage; j'en indiquerai d'une manière sommaire tous les principaux sujets; mais je n'insisterai avec quelque développement que sur ceux qui me paraîtront plus particulièrement dignes d'attention.

Ce que se propose Spinoza dans cette suite de dissertations comprises sous le titre commun de *Théologico-Politique*, est par-dessus tout de montrer, comme il le dit dans son titre même, « comment la philosophie n'est pas contraire à la piété et à la paix de l'État, mais en est même la condition. » Dans cette vue il traite successivement la question religieuse et la question politique, et arrive à cette double conclusion : 1° Que la religion, principe de la piété, entièrement distincte de la philosophie, n'en est pas plus la souveraine qu'elle n'en est la servante, et qu'elle doit en conséquence lui laisser comme en recevoir pleine et entière liberté. 2° Que si le droit de

l'État est de régler la philosophie ainsi que la religion, ce droit n'est pas en péril, parce qu'une certaine indépendance est laissée à la raison, et qu'en conséquence, dans tout pays bien réglé et bien gouverné, il doit être permis de penser ce qu'on veut et de dire ce qu'on pense, pourvu qu'on le fasse simplement, de bonne foi et sans haine.

Tel est le dessein général du *Théologico-Politique.* Voyons comment l'auteur le développe.

Dans une première partie, qui s'étend jusqu'au chapitre XVI, il disserte sur la religion; et comme il s'agit ici non pas de la religion en général, non pas d'une théorie abstraite de Dieu et de ses attributs, mais de la religion positive, de la religion prise au sens de la tradition et de l'histoire, en un mot du christianisme, il se pose et discute successivement tous les principaux points qui se rapportent à ce sujet. Ainsi, que sont les prophéties, les prophètes, la loi de Dieu, les cérémonies, les miracles, les Écritures? et en dernier lieu, qu'est-ce que la foi dans son rapport avec la philosophie? Voilà la suite des questions dont il cherche la solution, et cette solution, c'est naturellement dans son système qu'il la puise. On conçoit par conséquent le sens de toute cette exégèse. J'en donnerai sobrement, et avec une réserve que me commandent et la délicatesse des matières et mon inexpérience à les traiter, les plus remarquables explications.

Ainsi d'abord, que sont les prophéties en elles-mêmes? des connaissances certaines de telles ou telles vérités révélées aux hommes par Dieu. Or, d'après cette définition, la connaissance naturelle est elle-même une prophétie; car la nature et les décrets

de Dieu, auxquels nous participons par la pensée, nous la dictent en quelque sorte : seulement elle n'a pas les caractères de rareté et de singularité merveilleuse qu'admire surtout le vulgaire ; elle ne passe pas auprès de lui pour un don prophétique, quoique cependant par sa source elle soit aussi divine que la prophétie, et qu'elle ait même un degré de pureté supérieure par son rapport plus direct avec la Divinité, dont elle est, dans l'esprit de l'homme, l'impression objective, et l'idée même manifestée sans le secours des mots (p. 157, 158, 159). Mais si, entendue de cette façon, la connaissance naturelle peut être dite prophétie, la prophétie à son tour peut être dite par analogie connaissance naturelle, avec cette différence toutefois qu'elle vient de Dieu dans des circonstances et par des voies extraordinaires. C'est seulement, en effet, à des âmes choisies, et en se dévoilant à elles par paroles ou par figures, qu'elle est communiquée et comme inspirée d'en haut; et si par suite elle est moins claire que la lumière commune à tous, elle est en revanche plus féconde, plus vive et plus diverse ; car, dit Spinoza, beaucoup plus d'idées variées peuvent être révélées au moyen des mots et des images que par les seuls principes de la raison commune (p. 163).

Cette explication de la prophétie s'étend naturellement aux prophètes. Que sont en effet les prophètes ? avant tout, des hommes pieux et d'une singulière imagination auquels Dieu, par grâce spéciale, adresse ses enseignements, pour qu'ils les transmettent à leurs semblables, et en soient à leur égard les dépositaires et les interprètes. Ils ont ainsi en eux, quoique sous voiles et avec images, les idées mêmes de

Dieu, ou plutôt, si on me permet de traduire ces expressions, encore un peu indécises, en celles que plus tard nous trouverons employées dans l'*Éthique*, et qui ne les altèrent en rien, mais leur prêtent au contraire une rigueur plus systématique, ils sont eux-mêmes ces idées. Les prophètes sont des idées de Dieu, comme au reste tous les hommes, mais avec cette différence remarquable, que les idées qu'ils sont, quoique encore *inadéquates*, autre expression de Spinoza qu'il faut se rendre familière, sont cependant plus parfaites que celles du commun. Ils ne sont pas tous, au surplus, dans l'ordre même qu'ils composent, idées de Dieu au même degré, et Moïse, par exemple, l'est au-dessus d'Abraham, comme Abraham au-dessus d'Adam (p. 182 et 163-188). Christ à son tour, qui est non plus un prophète, mais la parole même de Dieu (p. 213), en est, à ce titre, l'idée exprimée ou le Verbe[1] dans sa plus pure vérité : seulement il s'est aussi, jusqu'à un certain point, expliqué par figures et symboles, afin de mieux s'accommoder à l'ignorance de ceux auxquels il parlait (p. 214).

Cependant, quel a été le but des prophéties et des prophètes ? la spéculation, la science ? En aucune façon; mais la pratique, la piété, l'amour et l'obéissance (p. 188 et 183).

« On s'est persuadé, dit Spinoza, que les prophètes n'ignoraient rien de ce que peut connaître l'esprit humain ; et quoique, en plus d'un endroit des divines Écritures, il soit déclaré expressément qu'ils ne savaient pas certaines choses, on n'en per-

1 *Éthique*, p. 255, il est dit que Christ est l'idée de Dieu.

siste pas moins à soutenir qu'ils avaient toute connaissance et à feindre de ne pas comprendre les passages dont il s'agit. Or, quels étaient, par exemple, les connaissances de Josué et d'Isaïe en astronomie (p. 180), et même en théologie? La lumière, en plus d'un point, ne manque-t-elle pas aux prophètes, et aux plus éminents d'entre eux (p. 183)? C'est qu'en effet ils sont des sages et non des savants, des hommes de sentiment et non de théorie, des inspirés et non des philosophes, des moralistes, en un mot, qui n'ont charge que d'enseigner à bien agir et à bien vivre : ce sont des maîtres de piété comme les prophéties en sont les leçons. »

C'est dans le même esprit et dans le même sens que doit s'entendre la loi divine. Qu'est-ce, en effet, que cette loi? une règle de vie qui prescrit la connaissance de Dieu comme le souverain bien de l'âme. Une courte explication suffira pour le faire comprendre (p. 208).

Si la meilleure partie de nous-mêmes est sans contredit l'intelligence, notre souverain bien doit être la perfection intellectuelle; car, comme toute connaissance, quant à la certitude, relève de la connaissance de Dieu; puisque, d'un côté, rien ne peut être ni se concevoir sans Dieu, et que de l'autre, nous doutons de tout tant que nous n'avons pas de Dieu même une idée claire et distincte, il s'ensuit que notre souverain bien est tout entier dans cette idée; et comme connaître Dieu c'est connaître ce qu'il y a de plus parfait, et que connaître la perfection c'est l'aimer, par là même notre souverain bien consiste par suite dans la connaissance et l'amour de Dieu. Qu'est-ce donc que la loi divine? l'idée même de Dieu,

qui est en nous comme Dieu lui-même, pour nous révéler et nous prescrire cette double fin de notre nature, et nous montrer les moyens d'y parvenir saintement (p. 209).

D'après cette explication, on voit ce qu'il faut penser du rôle et du nom de législateur qu'on attribue à Dieu. En Dieu, l'intelligence et la volonté sont tout un; ses idées sont des décrets; ses affirmations et ses négations emportent toujours nécessité (p. 212). Ce n'est donc qu'en le prenant au sens borné du vulgaire, par défaut de lumière et de véritable science, qu'on se le représente sous les traits d'un législateur humain, d'un prince juste et miséricordieux; en réalité, il ne règle rien qu'en vertu de la nécessité de sa perfection et de sa nature, et ses commandements ne sont réellement que les vérités éternelles revêtues d'une suprême et irréfragable autorité (p. 217).

On voit de même comment il faut entendre le contrat dans lequel est déposée et comme consignée la loi de Dieu : « de vero legis divinæ syngrapho, » dit Spinoza (p. 324). Ce contrat est l'esprit lui-même et la conscience de l'homme, dans laquelle Dieu s'est comme imprimé au moyen d'une idée : « quod ipse « sigillo nempe sui idea, tanquam imagine suæ di- « vinitatis consignavit; » et quand il a été représenté comme un écrit, comme un livre, c'était par figure et métaphore, et parce qu'il convenait de le proposer et d'en parler en ces termes à l'enfance de l'humanité, « quia tum temporis veluti infantes ha- « bebantur; » mais la vérité est qu'il n'est que la raison même de l'homme éclairée par la lumière divine; et si on ne le comprend pas ainsi, il est à craindre qu'on n'adore, à la place du Verbe de Dieu,

du papier et de l'encre, des statues et des tableaux. Il n'y a d'ailleurs qu'à regarder ce qu'enseigne cette loi : défendre le bon droit, secourir le faible, ne pas tuer, ne pas désirer le bien d'autrui, etc.; n'est-ce pas là la religion de tous les temps et de tous les pays, la conscience même du genre humain, exprimant et proclamant, dans ce qu'elles ont de général, l'obéissance et la charité?

Ainsi la loi divine est en harmonie, quant à sa nature, avec les prophéties qui la révèlent et les prophètes qui l'enseignent; elle a même principe et même but, elle s'adresse à l'homme, et vient de Dieu pour conduire l'un à l'autre par l'obéissance et l'amour.

Même doctrine au sujet des cérémonies, des miracles, et enfin des Écritures. Je n'y insiste pas, parce que sur tous ces points il n'y a à faire connaître aucun développement de quelque importance ou de quelque nouveauté, de l'opinion de Spinoza, et que j'ai hâte d'arriver à sa conclusion générale, qui, comme il le dit, est l'objet capital qu'il se propose : « quod totius operis præcipuum intentum « fuit. » (P. 341.)

Cette conclusion, que j'ai déjà indiquée, mais que je vais reprendre ici avec un peu plus d'étendue, revient à ces deux propositions : 1° que la foi est séparée de la philosophie (chap. XIV, p. 340); 2° que la raison ne doit pas être la servante de la théologie, ni la théologie la servante de la raison (chap. XV, p. 349).

En effet, si, d'après tout ce qui a été dit précédemment, et d'après ce qui, ici même et dans un chapitre spécial (chap. XIII, p. 334), est de nouveau

expliqué, l'Écriture n'enseigne réellement que des choses très-simples, dont la fin est la pratique, l'obéissance et la piété (*Simplicitas Scripturæ sacræ ad praxin,* tel est le titre de ce chapitre); si, pour le répéter en d'autres termes, car c'est chez Spinoza un point trop important pour que je n'y insiste pas de mon côté autant que lui-même il le fait, l'un et l'autre testament ne sont qu'une doctrine d'obéissance; si Moïse, dans ses livres, exhorte, menace, engage, oblige, mais ne raisonne pas et se propose de conduire, mais non d'instruire les Israélites; si l'Évangile de même n'a pour but que d'inspirer, à l'égard de Dieu, croyance, respect et soumission; qu'est-ce que la foi, sinon ce sentiment d'adhésion à Dieu, sans lequel il n'y a ni piété ni salut? Et quels dogmes demande la foi, sinon des dogmes pieux, plutôt des dogmes vrais, « nam tam requirere vera « quam pia dogmata » (p. 344)[1]? aussi peut-elle se résumer en cinq articles principaux, dont l'esprit commun est, qu'il y a un être suprême et parfait qui aime la justice et la charité, et auquel, pour être sauvés, tous doivent obéir et rendre hommage par le culte de la justice et de la charité (p. 346). 1° Cet être souverainement miséricordieux et bon est un exemplaire de vie (expression dont Spinoza se sert plusieurs fois dans l'*Éthique*), que chacun doit connaître pour pouvoir se soumettre à sa loi et à son jugement; 2° cet être est unique, et c'est seulement à ce titre qu'il a droit à une admiration et à une dévotion sans partage; 3° il est partout présent par

[1] Plus bas : « Non ille qui optimas ostendet rationes, optimam ne- « cessario ostendet fidem, sed qui optima ostendet opera justitiæ et « charitatis. »

son intelligence, et rien ne lui est caché; 4° il a sur toute chose souverain droit et pouvoir, et il ne fait rien par contrainte, mais par grâce et bon plaisir; 5° il pardonne leurs fautes à ceux qui se repentent. Tels sont ces articles, tous relatifs à l'obéissance, et tous nécessaires en ce sens. Du reste, il n'importe nullement à la foi que Dieu ou cet exemplaire de vie soit conçu comme esprit, lumière, pensée ou feu; comme partout présent par essence ou par puissance; comme agissant par nécessité ou liberté de volonté; comme donnant ou ne donnant pas à l'homme la libre conduite de sa vie, etc. (p. 347) [1]; l'essentiel est qu'à ces dogmes, tous d'obéissance et de piété, il ne se mêle rien qui en altère l'esprit et l'efficace.

Or, si telle est la foi, elle n'a rien à démêler avec la philosophie, et elle n'en est pas seulement distincte, elle en est séparée. Ce sont deux choses qui, comme on dit, diffèrent entre elles *toto cœlo*. En effet, le but de la foi n'est autre que l'obéissance, celui de la philosophie n'est autre que la vérité; le fond de l'une est l'Écriture, celui de l'autre les notions communes. Mais s'il en est ainsi, elles sont, l'une à l'égard de l'autre, dans la plus complète indépendance, et ici vient la deuxième proposition que je donne dans son texte même : « Nec theologiam ra-« tioni, nec rationem theologiæ ancillari. »

On prévoit sans peine comment Spinoza l'établit. Puisque la raison et la théologie sont entre elles dans de tels termes, il faut que chacune d'elles soit reine dans son domaine, et n'empiète pas sur celui de

[1] Geulincx enseigne quelque chose d'analogue.

l'autre, « unaquæque suum regnum obtineat; nempe « ratio regnum veritatis et sapientiæ, theologia autem « pietatis et obedientiæ. » (P. 354.) Il ne faut pas vouloir les ramener et les soumettre l'une à l'autre; les expliquer l'une par l'autre, et subordonner indiscrètement, soit les raisonnements de la science aux conceptions de l'Écriture, soit les conceptions de l'Écriture aux raisonnements de la science. En agir ainsi, ce serait les méconnaître toutes deux, et, par suite, corrompre celle-ci par celle-là, ou celle-là par celle-ci; ce serait prêter par philosophie beaucoup de choses aux prophètes, et par fidélité aux prophètes imposer beaucoup de choses aux philosophes. A ce sujet, Spinoza combat deux opinions opposées, l'une de Maimonide, qui veut rapporter l'Écriture à la raison, et l'autre d'un certain Alpakhar, adversaire de Maimonide, qui rapporte, au contraire, la raison à l'Écriture, et, à la suite d'une discussion à la fois philosophique et philologique, il conclut par ces mots : « explodimus tum hanc, tum « illam. » (P. 350.) Il n'accepte, en effet, et ne supporte ni l'une ni l'autre, parce que, encore une fois, il n'y a rien de commun entre la philosophie et la théologie [1].

« Du reste, ajoute Spinoza, cette séparation et cette indépendance ne sont point de la répugnance, et rien n'empêche que, sans être liées ou soumises l'une à l'autre, ces deux puissances ne vivent en concorde et en paix; elles n'ont à cette fin qu'à rester toutes deux dans leurs limites respectives et à ne point entreprendre sur leurs droits réciproques. »

[1] C'est également l'opinion de Clauberg.

Telle est en résumé la solution que Spinoza donne de la question religieuse; solution qui, rapportée au but général de son ouvrage, tend à prouver que la liberté de philosopher se concilie bien avec la piété.

Il ne s'agit plus que de prouver qu'elle s'accorde également avec la paix de l'État, ce qui est l'objet de ce qu'on peut considérer comme la seconde partie du traité.

Spinoza, procédant dans cette seconde partie, comme il a procédé dans la première, et, fidèle d'ailleurs à ses habitudes d'analyse, remonte jusqu'aux principes mêmes de la matière qu'il veut traiter, et, pour montrer comment doit s'ordonner, dans un État bien réglé, cette liberté de la pensée qu'il veut assurer aux philosophes, il commence par rechercher quels sont les fondements de l'État et quel est le droit naturel : « Hoc ut ordine examinemus, de « fundamentis reipublicæ disserendum et prius de « jure naturali uniuscujusque. » (P. 359.)

Il se demande d'abord : Qu'est-ce que le droit naturel, et, pour plus de précision encore : Qu'est-ce que le droit et qu'est-ce que la nature ? La nature n'est pas seulement la matière et ses modes, mais infiniment plus (*infinita alia*, p. 235, en note); c'est la puissance même de Dieu dans toute son étendue, c'est cette immense unité dont chaque individu n'est qu'une partie[1] : quant au droit, il est la loi, la règle, qui détermine une chose à être d'une certaine façon, le principe en vertu duquel elle existe et opère d'une manière particulière; par conséquent, le droit natu-

[1] « Totius naturæ cujus homo particula est, » p. 561.

rel, ou de la nature, est la loi générale, qui préside à l'action même de la nature et de ses parties. Tout a donc son droit naturel au sein de l'univers, le petit comme le grand, les individus comme la masse, et parmi les individus, ceux d'un ordre comme ceux d'un autre, les poissons, par exemple, comme les hommes, « Ex. grat., Pisces..... naturali jure aqua « potiuntur, et magni minores comedunt. » (P. 359.) Et parce que la manière dont chaque être agit et existe est la conséquence de son droit propre, en même temps que de ce droit souverain et universel, qui est celui même de la nature, il s'ensuit que chacun d'eux, quel qu'il soit et quoi qu'il fasse, est toujours dans le droit. Ainsi, l'homme qui est entraîné par ses passions, comme celui qui est conduit par la raison, l'ignorant comme le sage, on pourrait même ajouter, le méchant comme le bon : « Nec hic « ullam differentiam agnoscimus inter homines et « reliqua naturæ individua, neque inter homines ra« tione præditos atque inter alios, qui veram ratio« nem ignorant, neque inter fatuos, delirantes et « sanos » (p. 360); tous sont également dans le droit et peuvent légitimement, par tous les moyens, par force ou par artifice, par prières ou par violence, se mettre en possession de ce qui leur paraît leur bien, et traiter en ennemi quiconque s'oppose à leurs désirs; et cela s'explique sans peine, puisque les lois de la nature ne sont pas seulement celles de la raison humaine, mais une infinité d'autres, qui composent l'ordre éternel des choses dont l'homme n'est qu'une très-petite partie (p. 361). Aussi tout ce qui nous paraît en soi ridicule, absurde ou mal, ne l'est-il, à nos yeux, que parce que nous ignorons l'ordre et

l'enchaînement universels, et qu'estimant tout de notre point de vue, nous jugeons souvent défectueux ce qui en réalité et dans l'ensemble n'est nullement imparfait (p. 362).

On ne peut douter néanmoins, ajoute presque immédiatement Spinoza, qu'il ne soit plus utile à l'homme de vivre selon les lois de la raison, de renoncer par conséquent à toute cette partie du droit naturel qui permet de vivre selon la passion, et de convertir, par cette renonciation, ce droit primitif, dangereux, en un droit nouveau, plus sûr, qui est le droit social ou politique. En effet, sous l'un de ces régimes, chacun vit dans l'isolement, dans la crainte et dans le péril, tandis que sous l'autre on vit en paix, en confiance et en harmonie. L'intérêt fait donc alors ce que n'eût pas fait la nature; il amène et constitue un pacte en vertu duquel tous s'engagent à réprimer leurs passions, à ne pas nuire à autrui, et à défendre son bien comme le leur propre : « Nullam vim habere, nisi ratione utilitatis, « qua sublata pactum simul tollitur. » (P. 363.)

Et ce pacte suffirait si tous étaient assez raisonnables pour l'observer fidèlement; mais comme bon nombre, par penchant, pourraient malheureusement être induits à le violer, il faut, pour l'assurer, un souverain absolu, qui ne soit lié par aucune loi et doive être obéi, même quand il commande l'absurde : « Summam potestatem nulla lege teneri.... « tam etsi absurda imperitet. » (P. 365.)

Je n'ai pas besoin, je pense, de faire remarquer ici combien Spinoza se rapproche de Hobbes, et combien, à la différence près du goût particulier qu'ils ont, le premier pour la démocratie, le second pour

la monarchie, ils professent au fond même théorie sur ce point; l'analogie s'étend entre eux jusqu'aux termes mêmes dont ils se servent. Il est bien entendu toutefois qu'il s'agit, dans ce rapport, de politique et non de métaphysique; car ce n'est qu'en politique qu'ils se rapportent et se ressemblent; en métaphysique, la division est profonde et radicale.

Le souverain constitué constitue le droit civil, ou le juste et l'injuste; il fait que ce qui, dans le droit naturel, n'était ni bien ni mal, est désormais bien ou mal.

On voit, par cette attribution que lui prête Spinoza, jusqu'où va son pouvoir. Il ne s'étend cependant pas aussi loin qu'on pourrait le supposer d'après ces expressions : « Tametsi absurda imperitet; » car il s'arrête devant l'impossibilité de faire, par exemple, que l'on ne soit pas touché d'un bienfait, offensé d'une injure, troublé de crainte par le danger, que l'homme, en un mot, cesse d'être homme : « Nam « neque unquam suam potentiam et consequenter « neque jus suum ita in alium transferre poterit, ut « homo esse desinat..... Quare concedendum unum« quemque multa sibi sui juris reservare, quæ « propterea a nullius decreto, sed a suo solo pen« dent. » C'est aussi, on le sait, une semblable restriction que Hobbes apporte à l'autorité de son souverain absolu.

Mais que veut par là Spinoza? Il veut, pour en venir à la conclusion qu'il poursuit dans tout son raisonnement, établir que si le souverain a tout droit de régler, même les choses de l'esprit, même la religion et le culte (on sait combien, à ce sujet, Spinoza insiste sur la soumission politique de l'Église à l'État,

combien, par la comparaison du gouvernement des Hébreux et des peuples chrétiens, il s'efforce de démontrer et de faire prévaloir cette doctrine), il ne faut cependant pas penser qu'en vertu de ce droit il ne doive rien permettre ; il doit, s'il est raisonnable, permettre, dans de certaines limites, de penser ce qu'on veut, et d'exprimer ce qu'on pense (p. 418). S'il est, sous ce rapport, dangereux de tout accorder, il est également hasardeux et impossible de tout refuser, et pourvu que les citoyens ne mêlent à leurs opinions, ni artifice, ni colère, ni haine, ni violence, le souverain doit leur laisser une liberté qui est essentielle à la nature de l'esprit hnmain; parce que, après tout, la fin de l'État n'est pas de changer l'homme, et, d'être raisonnable qu'il est, d'en faire une brute ou un automate, mais de développer ses facultés de manière à ce qu'il se montre, dans ses rapports avec ses semblables, paisible, sage et tolérant; la fin de l'État est la liberté. « Non finis reipublicæ est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra..... finis ergo reipublicæ libertas est. » (P. 420.)

Ici nous touchons à la fois et à la conclusion particulière de la politique de Spinoza, et à la conclusion générale qui est le dessein de tout son livre. En effet, de ce qui vient d'être dit, il suit que la liberté de philosopher s'accorde avec la paix de l'État; et comme elle s'accorde également avec la piété, ainsi qu'il a été démontré auparavant, il suit en résumé qu'elle se concilie avec l'une et l'autre; et c'est à quoi tendait et par où se termine le *Théologico-Politique*.

Spinoza, toutefois, ne finit pas sans exprimer ces

sentiments de douceur et de tolérance qui sont dans son caractère encore plus que dans son système, et ses derniers mots sont une protestation de soumission aux lois et aux autorités de son pays : « Nam si « quid horum, quæ dixi, patriis legibus repugnare, « vel communi saluti obesse judicabunt, id ego in- « dictum volo. Scio me hominem esse et errare « potuisse; ne autem errarem, sedulo curavi, et « apprime ut quidquid scriberem, legibus patriæ, « pietati, bonisque moribus omnino responderet. » (P. 428.)

Cette analyse porte, je pense, avec elle ses preuves d'exactitude, car d'abord elle est liée et conséquente de tout point, comme l'est l'ouvrage lui-même auquel elle se rapporte; ensuite, presque constamment, elle se compose de passages de l'auteur traduits, cités ou résumés. Cependant, pour achever d'en assurer l'autorité, je prie qu'on la contrôle par une analyse du même ouvrage, tout à fait incontestable, celle même que Spinoza en a donnée dans sa Préface; et l'on reconnaîtra que la première, plus développée sans doute, ainsi qu'elle devait l'être, n'est pas dans ses explications moins fidèle que la seconde; ce sera d'ailleurs une occasion de revoir un morceau que je regretterais de ne pas rappeler à l'attention des lecteurs, et qui est un de ceux qui expriment le mieux les sentiments religieux, politiques et philosophiques du penseur que nous étudions.

Voilà donc quel est, dans sa généralité, le *Théologico-Politique*. Il s'agit maintenant de l'apprécier.

Or, si l'on commence par juger de l'esprit qui l'a inspiré, on ne peut s'empêcher d'y admirer cette

liberté de pensée que Spinoza tient de Descartes, mais qu'il exerce, sinon avec plus de force et d'originalité, du moins avec plus de latitude ; car, tandis que Descartes, soit scrupule de conscience, soit prudence de conduite, la limite à dessein à certaines matières, ou ne la porte dans les autres qu'avec une grande retenue, Spinoza l'étend à toutes avec la même hardiesse, et n'en est pas plus embarrassé en religion qu'en métaphysique, en politique qu'en psychologie; il la généralise en un mot, et l'entend si largement, qu'on peut dire qu'il a en lui mieux que la foi et le sentiment, qu'il en a la théorie. Si donc Descartes a la gloire d'avoir le premier proclamé et consacré de son autorité ce principe de haute logique, qui est en même temps un de civilisation, Spinoza a incontestablement celle de l'avoir développé et appliqué dans toute son extension; je l'ai déjà dit précédemment, mais je ne crains pas de le répéter, plus que personne dans son temps il fut un libre penseur; il le fut même dès lors comme on ne le fut que plus tard; et au XVIIe siècle, sous ce rapport il fut mieux que le précurseur, il fut l'émule non dépassé de ce qu'il y eut au XVIIIe siècle de plus libres intelligences; son indépendance d'esprit est toute celle de Montesquieu, de Voltaire ou de Rousseau, sauf qu'elle se montre plus calme, plus logique et moins passionnée.

Un autre caractère distinctif de l'esprit du même ouvrage, et qui donne à Spinoza une nouvelle ressemblance avec les grands génies du XVIIIe siècle, ce sont ce sentiment profond d'amour de l'humanité, cette charité, un peu profane sans doute, mais sincère et ardente, ce désir de la paix, de la tolérance

et de la concorde, cette révolte contre tous les abus dont souffrait la société, qui en lui comme en eux sont l'âme de ses doctrines; et parce qu'aux fortes idées il faut toujours, d'où qu'elles viennent, la vivifiante chaleur et l'impulsion du sentiment, ce sont chez lui comme chez eux, à la place des inspirations et de la grâce du christianisme, les inspirations et comme la grâce d'une autre foi qui l'animent, celles de l'enthousiasme philosophique; seulement encore, chez Spinoza, elles ont quelque chose de plus sévère, qu'elles empruntent à cette religion de l'unité et de la substance aux yeux de laquelle, devant Dieu, tout est petit et vain, l'homme lui-même comme le monde.

Ajouterai-je qu'avec son dédain du passé et de l'histoire, sa négation de toute croyance fondée sur la tradition, sa position en dehors de toute communion religieuse, ce philosophe, qui ne tient à rien, pas même au judaïsme, au sein duquel il est né, n'a pas pour le christianisme, dans un livre peu chrétien, tout le respect et toutes les bonnes interprétations, qu'à défaut de la foi auraient pu lui inspirer soit un certain sentiment de filialité et de reconnaissance, soit une plus large intelligence des choses et de leurs rapports? Mais Spinoza n'est ni le fils, ni le juge bien disposé d'une religion qui n'a gagné ni son cœur, ni sa raison. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ne la traite pas comme le feraient Malebranche, Fénélon, Bossuet ou Leibnitz; il n'a pas leurs motifs, il ne saurait avoir leur conduite. Mais, en même temps, il faut reconnaître que quand il se montre hostile, c'est aux choses plus qu'aux personnes, aux abus plus qu'aux principes, et qu'il

demeure dans tous les cas plein de mesure et de modération, de gravité et de douceur.

Voilà quels sont les sentiments que montre Spinoza dans le *Théologico-Politique*. Quelles y sont ses doctrines? c'est ce qu'il reste maintenant à discuter. Il y en a deux principales, la doctrine religieuse et la doctrine politique; examinons-les successivement.

La première regarde les rapports de la philosophie et de la religion, et conclut à la fois à leur distinction et leur indépendance : afin de la mieux rappeler dans le vrai sens de l'auteur, je la reproduis dans les termes mêmes dont il se sert dans sa Préface : « Scri-« pturam rationem absolute liberam relinquere et nihil « cum philosophia commune habere, sed tam hanc « quam illam proprio suo talo niti. » (Préf., p. 150.)

Si on reprend par la pensée toute cette théorie de la religion que donne Spinoza dans son traité, on comprendra d'abord qu'il s'y trouve plus d'un point dont on peut, non pas écarter, mais ajourner la discussion. En effet, pour tout ce qui tient à la philosophie générale de l'auteur et en reçoit explication, comme, par exemple, les prophéties, les prophètes et la loi divine, le moment n'est pas encore venu d'en faire l'examen, parce que, pour le bien faire, il faudrait pénétrer jusqu'au fond même du système appliqué à ces questions. Or, ce n'est pas en passant et seulement à propos de telle ou telle de ses conclusions qu'on doit juger ce système; c'est directement et dans son ensemble, c'est dans toute la force de ses principes. Il ne faudrait donc pas, à l'occasion du *Théologico-Politique*, commencer intempestivement la critique de l'*Éthique*, et anticiper sans préparation sur des objections qui ne peuvent bien

avoir que plus tard leur place et leur lumière. Aussi me bornerai-je ici à la considération : 1° de la distinction, 2° de l'indépendance de la religion et de la philosophie, telles que les entend Spinoza.

Et d'abord de quoi s'agit-il? de la distinction, ou, pour mieux dire, de la séparation et de l'isolement de la religion et de la philosophie. Or, au premier coup d'œil on doit reconnaître que si en effet il y a une différence entre ces deux grandes formes de l'intelligence humaine, elle ne s'étend pas aussi loin que le suppose Spinoza, et qu'elle ne va pas jusqu'à les rendre étrangères l'une à l'autre. En effet, selon lui, cette différence tient à l'objet de la philosophie et de la religion, qu'il détermine en ces termes : « Philosophiæ scopus nihil præter veritatem ; fidei nihil præter obedientiam et pietatem. » Or, s'il y a en apparence quelque chose d'assez plausible à dire, que la religion se propose exclusivement la piété et la pratique, de même que la philosophie la vérité et la spéculation, cependant, en y pensant mieux, on voit que juger ainsi de l'une et de l'autre c'est avoir égard plutôt à une face de leur objet qu'à leur objet tout entier. La religion est surtout pratique, on ne peut pas le contester ; la philosophie surtout spéculative, on ne peut pas davantage le nier; mais celle-ci n'est-elle que spéculative, celle-là n'est-elle que pratique? Telle est la vraie question; or, cette question, comment la résoudre? par une analyse exacte non plus de ce qu'elles sont particulièrement, mais généralement et par leur essence. Que se propose donc la philosophie? la vérité, sans doute; mais, de son côté, la religion ne se la propose-t-elle pas également? sa loi, comme sa perfec-

tion, n'est-elle pas d'être vraie? et n'est-ce pas pour revendiquer et garder ce caractère, n'est-ce pas pour l'autoriser et faire valoir en conséquence ses droits et son pouvoir, qu'elle rend ses plus rudes et ses plus constants combats? Depuis celle de ses formes où elle paraît le moins vraie jusqu'à celle où elle l'est le plus, le vrai est dans son ambition parce qu'il est dans sa nature. Dieu, qui a fait l'homme pour la vérité, lui a départi à cette fin la religion comme la philosophie : la religion pour commencer, la philosophie pour finir; l'une et l'autre comme satisfaction à un même désir de connaître.

La philosophie veut la vérité; mais sur quoi? sur Dieu, le monde, et l'homme : sur Dieu et le monde, en vue de l'homme, en vue de son origine, de sa nature et de ses destinées. Or, n'est-ce pas sur les mêmes sujets que la religion la veut aussi? Ne sont-ce pas les mêmes questions qu'elle se pose et qu'elle résout? N'est-ce pas ce tout qu'elle embrasse, ou, si elle en néglige quelque partie, n'est-elle pas par là même incomplète et insuffisante, une forme de religion qui en attend et en provoque une autre plus satisfaisante et plus large? Mais toute grande religion, comme toute grande philosophie, prononce nécessairement du vrai en tout ce qui regarde les problèmes que je viens d'indiquer.

La religion veut donc la vérité tout autant que la philosophie, et elle veut la même vérité; mais à quelle fin la veut-elle? pour la piété, pour la charité : c'est bien là en effet sa fin invariable; c'est même parce qu'elle en paraît préoccupée avant tout, que, quand on n'y prend pas assez garde, on suppose, comme Spinoza, qu'elle n'a pas d'autre but, et qu'il

s'agit pour elle de piété et non de vérité : « Non tam « vera, quam pia dogmata. » Mais que peut-on en conclure? qu'elle diffère en ce point essentiellement de la philosophie? ce serait une erreur; car si la philosophie a un but (et comment dire qu'elle n'en a pas?), quel peut-il être, sinon aussi la pratique et l'amour pieux de l'ordre? Si la religion a ses dogmes qu'elle traduit en préceptes, la philosophie a ses doctrines qu'elle déduit en maximes; elle commence par les unes et elle finit par les autres; elle a sa métaphysique et sa physique, mais elle a aussi sa morale. Que chez tel ou tel de ses représentants, elle paraisse se renfermer dans la sphère de la spéculation, peu importe; c'est alors le fait des philosophes et non de la philosophie; c'est la faute des hommes qui ne font pas de la philosophie tout ce qu'elle peut et doit être; mais la philosophie n'en a pas moins en elle-même et par son essence la double attribution de la pratique et de la théorie, de l'application et de la spéculation. La vérité est bonne à voir, mais elle est bonne aussi à vouloir; et la philosophie, dont l'office est de l'embrasser tout entière, ne doit pas seulement l'expliquer, mais aussi la recommander, et l'investir d'autorité en même temps que de lumière. La vérité pour la vérité, voilà ce qu'elle doit se proposer, quand il ne s'agit pour elle que de la connaître et de la comprendre; mais la vérité pour la vérité, une fois qu'elle l'a saisie, la vérité pour la regarder, la contempler et n'en rien faire, la vérité sans la considération des règles de vie qu'elle impose, voilà ce qu'elle ne peut plus se proposer sans être la science sans la sagesse, sans se mutiler et se dégrader.

Ainsi, la religion et la philosophie ont au fond le même domaine; et la raison que donne Spinoza de leur mutuelle indépendance ne serait pas admissible, car elle ne serait pas vraie, si elle ne pouvait se tirer que de cette prétendue séparation de leur objet respectif.

Mais si elles ont mêmes questions, ont-elles mêmes solutions? Sans aucun doute, et malgré ce qu'il peut y avoir, au premier abord, de contestable dans cette opinion, je n'hésite pas à la soutenir. Mais, pour prévenir de suite les difficultés qu'elle pourrait soulever, je dis qu'elles ont mêmes solutions, mais non même caractère de solutions; qu'elles ont mêmes conclusions, mais non même manière de conclure. Elles sont en effet l'une à l'autre, quant aux procédés qu'elles emploient, comme la foi est à la raison, comme le sentiment est à l'analyse : elles ont, sous ce rapport, les différences très-tranchées que, plus tard, je remarquerai; mais ces différences paraîtront toujours plutôt de forme que de fond, pourvu qu'on ne fasse pas confusion d'époques et de siècles, et qu'on ne rapproche entre elles que la religion et la philosophie d'un même temps et d'un même ordre; on trouvera alors que, sous la diversité, du reste très-réelle, de leurs modes d'enseignement, elles enseignent les mêmes choses. De la religion à la philosophie il y a la suite et la relation du commencement à la fin d'un même mouvement d'idées, de la source qui jaillit, au fleuve qui en découle; et c'est des eaux de la religion, grossies, il est vrai, avec le temps, de divers affluents, et pénétrées de lumière, que se forme peu à peu le cours de la philosophie. Ainsi se tiennent et se rapportent les dogmes et les

systèmes. Il serait long de le montrer dans le détail et par l'histoire, et ce ne serait pas ici le lieu de donner cette explication ; mais si, par une haute considération des croyances et des doctrines, on regarde époque par époque , en ne s'arrêtant qu'aux grandes époques, ce qu'elles établissent et affirment, et non leurs motifs d'affirmation, on restera convaincu qu'en dernier résultat elles conviennent et s'accordent dans tous leurs points principaux. Chez les Grecs, par exemple, je ne dis pas seulement à l'origine, mais même longtemps après que l'on a commencé à philosopher, les philosophes sont encore pleins de l'esprit du paganisme; ils en ont les tendances, ils en ont les conceptions. Platon lui-même est païen, malgré ses nobles aspirations vers une plus haute sphère que celle qu'ouvre à son génie la mythologie de son pays; et Aristote l'est également, malgré tous ses efforts pour substituer la pure abstraction aux images de la poésie et aux traditions de la Fable ; et si, chez les Alexandrins, parmi tout ce paganisme qu'ils affectent pieusement de recueillir et de réparer, il se mêle, quoi qu'ils en aient, comme une teinte de christianisme, c'est qu'en effet le christianisme a pénétré pour une part dans ce fonds commun de religion, auquel ils tiennent étroitement. Il en est de même des modernes : chez eux aussi la philosophie découle de la religion, car, en somme, elle est chrétienne, elle l'est par le spiritualisme, qui en est le caractère général; elle l'est par ses idées sur Dieu , sur l'homme et sur le monde; et de même que la religion, outre ses grandes communions, a aussi ses divisions, ses sectes, ses hérésies, de même la philosophie a aussi, et comme parallèlement,

ses grandes et ses petites écoles, et, si l'on me permet de le dire par comparaison, ses grandes et ses petites églises. Le *Mémoire sur Abeilard* est dans la mesure, ou il doit l'être, un spécimen plein de lumière de cette espèce de rapprochement, et, à ce titre, il pourrait être heureusement pris pour modèle d'un genre de recherches analogues, qui, s'étendant successivement à toutes les époques de la religion et de la philosophie comparées, en démontrerait ainsi, point par point, les rapports de filiation, de similitude et de concordance, toujours, bien entendu, abstraction faite sévèrement de la forme et des procédés, et eu égard seulement aux affirmations et aux conclusions.

On peut donc bien dire qu'il n'y a réellement pas, entre la religion et la philosophie, cette séparation radicale que suppose Spinoza, et que du moins, quant aux questions, et quant aux solutions, il y a bien plutôt convenance et union que division, ce qui n'empêche pas, comme je l'ai dit, qu'elles n'aient leurs différences; mais, comme on va en juger, elles les ont de manière à conserver toujours leur profonde et intime affinité.

On peut d'abord noter celle qui se tire de la chronologie, et qui, sans doute, en elle-même, n'a pas une grande valeur, mais qu'il ne faut cependant pas négliger, parce qu'elle en implique d'autres plus importantes, auxquelles elle sert d'indice. Il y a donc à distinguer, sous le rapport du temps, la religion et la philosophie; car, sans démonstration, il est bien évident que dans aucune des grandes époques qu'elles remplissent toutes deux, elles n'ont dans leurs développements, ni même commencement, ni

même terme ; ce n'est jamais simultanément qu'elles naissent ou se renouvellent, qu'elles défaillent ou finissent, du moins de cette fin apparente qui précède leur renaissance ; il est également évident que c'est toujours la religion qui est et vient la première et la philosophie qui vient ensuite, ou s'il arrive que celle-ci serve de principe à celle-là, c'est pour des âmes qui elles-mêmes sont à l'état religieux et tournent en religion tout ce qu'elles reçoivent de la philosophie ; mais alors aussi pour ces âmes la philosophie n'est plus la philosophie, elle est comme une religion, et demeure telle jusqu'au moment où les esprits qu'elle a inspirés sont amenés, par la réflexion, à la pénétrer, à la comprendre, à la refaire pour eux ce qu'elle était pour d'autres, science et raisonnement. C'est donc au fond toujours la religion, ou son équivalent, qui est, dans l'histoire de l'humanité, le début des intelligences.

Mais la différence de temps que nous venons de reconnaître entre elles, en cache une autre plus profonde, que nous devons surtout remarquer, c'est celle de leur procédé. Comment en effet la religion résout-elle ses questions ? par la foi. Mais qu'est-ce que la foi, à l'expliquer avec un peu de précision ? C'est cette intelligence native, cette pensée de premier mouvement qui, mise en présence de son objet, qu'elle ignore encore profondément, soudain éclairée et comme illuminée, sans chercher ni attendre, sans se posséder ni se connaître, et exerçant tout d'un coup tous ses pouvoirs à la fois, le saisit trop vivement pour le comprendre bien clairement, mais cependant le comprend déjà, et s'en forme une idée. La foi est donc déjà quelque peu la raison, puis-

qu'elle fait acte d'entendement; mais elle l'est si vaguement, et par une si obscure application de la double faculté de produire les principes et de déduire les conséquences, ces deux traits distinctifs de sa puissance développée, qu'il est mieux de lui en retirer que de lui en donner le nom; elle n'est pas plus la raison que la poésie n'est la science, que l'enfance n'est l'âge viril; c'est-à-dire, à la rigueur, qu'elle n'est pas encore la raison, et que ce serait anticipation que de lui en prêter l'appellation. Que si, par la suite des temps, devenue traditionnelle et dès lors moins naïve, et de moins en moins naïve, elle se laisse insensiblement gagner par la logique et en vient même jusqu'à se changer, sous la forme de la théologie, en une sorte de demi-science qui lui donne un air de philosophie, elle est cependant encore la foi, parce qu'en principe elle s'éclaire toujours par révélation et non par évidence.

Maintenant, de son côté, comment procède la philosophie? par la réflexion, je viens de le dire. Mais qu'est-ce aussi que la réflexion? c'est la pensée de la pensée, selon une expression que l'on reconnaît; c'est la pensée qui se sait et se possède en se sachant, qui, forte en même temps de conscience et de liberté, recommence, pour les mieux faire, les actes d'entendement auxquels elle s'était d'abord livrée par pure spontanéité. Soit donc que du particulier elle cherche à abstraire le général; soit que du général, une fois abstrait, elle passe au particulier; soit que de la pure expérience elle s'élève à la science; soit que de la science elle descende et s'étende aux applications, désormais elle ne se conduit plus par inspiration, mais par art, elle ne se détermine et ne

juge plus par sentiment, mais par conviction. La foi n'était pas encore la raison, ou n'en était du moins qu'un faible et vague commencement. La réflexion est la raison même, l'intelligence dans sa maturité.

Telle est, quant à leur procédé, la différence essentielle de la religion et de la philosophie; telle est par suite la cause de leur différence dans le temps. Il est constant, en effet, que si la loi de l'esprit humain est de passer dans ses développements du plus facile au moins facile, de la spontanéité à la liberté, du sentiment à la réflexion, les destinées de la religion doivent, phases par phases, s'accomplir, c'est-à-dire commencer, se continuer et finir avant celles de la philosophie; ici, comme toujours, le secret de l'histoire est dans la nature même des choses, et les faits suivent un ordre qui n'est que l'expression de leurs principes.

Qu'on me permette d'ajouter que cette différence caractéristique de la religion et de la philosophie en entraîne une autre, qui n'en est, au reste, que le signe visible et la manifestation, je veux parler de leurs modes de communication et de propagation. Ainsi la religion qui est doctrine, mais doctrine avec poésie, qui est même à ce titre la poésie en son sens le plus élevé et le plus sérieux, parce qu'elle l'est en vue du vrai, du bien et du divin, la religion, cette poésie des choses saintes, on peut le dire, a pour s'exprimer le langage de l'inspiration et du sentiment, la parole naïve, animée et pleine d'images, l'hymne, l'ode et la prière. Et comme la parole qui dit tout, mais qui ne dit pas tout également bien, ne lui suffit pas pour tout un ordre d'émotions qu'elle excite, elle a pour la suppléer, la compléter, la

soutenir, le chant, la forme et la couleur; elles a les statues, les tableaux et les temples; elle a son culte, son sacerdoce, tous les moyens d'éveiller ou de nourrir la foi au fond des âmes. La philosophie au contraire, toute didactique et logique, se réduit d'abord pour expression au seul emploi du discours, et ensuite du discours elle se fait un instrument d'analyse et non de sentiment, de démonstration et non d'imagination : au lieu d'églises, elle a des chaires; au lieu de prêtres, des professeurs; et à la place des livres sacrés, des traités et des dissertations. De plus, et par une conséquence qui naît de la diversité même de l'esprit qui les anime, tandis que la religion empreint en général ses manifestations d'un caractère sacramentel, les garde et les défend avec une sorte de jalousie, la philosophie de son côté, qui n'a pas le même motif, demande moins à l'autorité parce qu'elle attend plus de l'évidence, et cherche sa force dans la rigueur plutôt que dans la consécration de ses raisons; elle est plus tolérante, plus disposée à subir comme à pratiquer la libre discussion.

Telles sont leurs différences réelles et incontestables. Or, Spinoza, qui à tort en a supposé d'autres, n'a pas sans doute méconnu, mais il a négligé celles-là, de manière à ne donner à sa conclusion finale que l'appui d'une distinction inexacte ou insuffisante. En effet, que veut-il prouver? l'indépendance mutuelle de la philosophies et de la religion. Mais la prouver par des différences qu'elles n'ont pas réellement, tout en ne tenant pas assez compte de celles qu'elles ont en effet, ce n'est pas établir, c'est infirmer sa proposition. Il y aurait mieux à faire ; il y aurait à conclure d'abord de leurs ressemblances,

c'est-à-dire de l'analogie de leurs questions et de leurs solutions, une convenance et un accord qui n'empêcheraient pas leur indépendance, mais expliqueraient, quand quelque préjugé ne vient pas la troubler, la paix qu'elles devraient toujours garder l'une à l'égard de l'autre. N'ont-elles pas, en effet, même œuvre à faire toutes deux, la grande œuvre de la vérité et du bien à enseigner au genre humain, sous une forme ou sous une autre? Et ne serait-ce pas là un motif, s'il était bien compris, de ferme et étroite alliance? En sorte que ce ne serait pas, comme le prétend Spinoza, parce qu'elles n'auraient rien de commun, qu'elles devraient ne point avoir de différends, mais précisément, au contraire parce qu'elles auraient même but, même destination, même finale aspiration en vue du même objet. Que conclure ensuite de leurs différences? leur indépendance mutuelle, parce que si leur dessein est le même, leur procédé ne l'est pas, et qu'elles ont ainsi chacune leur vertu et leur force propres; de sorte que ce que peut la religion, la philosophie ne le peut pas, et réciproquement, et que si l'une règne sur certaines âmes, l'autre règne sur d'autres. Voilà ce qui fait qu'elles ne doivent pas être réduites et subordonnées celle-ci à celle-là, ou celle-là à celle-ci. J'ai déjà dit, ou à peu près, que la foi est la raison des faibles, et la raison la foi des forts; ni l'une ni l'autre ne devrait donc être universelle et exclusive; à chacune, sous ce rapport, son domaine et sa souveraineté; à chacune ses sujets; à la première les fidèles, à la seconde les philosophes. Elles sont donc obligées chacune, si elles sont sages, non-seulement de ne pas se troubler dans leurs droits respectifs, mais, leur

part égale d'autorité assurée, de s'entr'aider loyalement en vue de leurs communs intérêts ; car il faut bien qu'elles le sachent, elles ne peuvent rien gagner à se combattre. Celle-ci souffre inévitablement des coups qu'elle porte à celle-là, laquelle de son côté ne nuit pas moins à sa cause par les attaques inconsidérées qu'elle dirige contre sa rivale. Affaiblies par la victoire aussi bien que par la défaite, elles ne font, par leurs tristes guerres, que se livrer plus imprudemment à leur commun ennemi, le scepticisme, qui ne demande pas mieux que de trouver la religion ruinée par la philosophie, de même que la philosophie ruinée par la religion : toute affirmation ébranlée lui étant un sujet de triomphe.

Unies et indépendantes, voilà donc ce qu'elles devraient être; mais ce qu'elles devraient être, elles ne le sont pas toujours; souvent le fait n'est pas le droit, et ici comme en toute chose, à côté des desseins de Dieu, il y a la conduite de l'homme, qui est loin d'en être constamment l'irréprochable exécution, qui en est bien plutôt souvent la coupable violation. C'est pourquoi il est arrivé que, sinon en elles-mêmes et telles que Dieu les a faites, mais telles que les a faites l'homme, la religion et la philosophie, se méprenant réciproquement sur l'objet l'une de l'autre, se sont divisées et séparées au lieu de se rapprocher; et là où il n'y avait, en effet, que matière à union, ont trouvé mal à propos occasion d'opposition. Il est également arrivé que n'admettant et ne permettant chacune que son action et son mode de procéder, exclusives, intolérantes, elles se sont montrées, selon les conjonctures, la religion, prête à empêcher la philosophie de se développer,

et la philosophie, la religion de se perpétuer et de durer; que l'une et l'autre ont affecté une souveraineté sans partage, comme s'il n'y avait pas des esprits à gouverner pour toutes deux, comme si ceux qui ne sont capables que de sentiment et de foi ne revenaient pas de droit à la première, et ceux qui le sont de réflexion et de raisonnement ne relevaient pas de la seconde. Lors donc que dans une ambition injuste et mal entendue, au lieu d'être deux elles n'ont voulu être qu'une, qu'elles se sont efforcées de se réduire l'une à l'autre, de s'imposer l'une à l'autre, dès ce moment, ennemies quand elles ne devraient être qu'émules, elles se sont, avec des excès et des malheurs mutuels, engagées dans des luttes au sein desquelles, trop souvent, a péri la paix des âmes. Voilà le mal qu'ont fait deux choses en elles-mêmes excellentes, quand, par la faute des hommes, elles ont été témérairement détournées de leur vraie voie. C'est ce mal qu'a vu Spinoza, dont il s'est ému, et qu'il a voulu guérir. Mais il n'en a bien reconnu ni le remède ni la cause.

Concluons donc avec lui, dans les mêmes intentions, mais par des raisons différentes, que la religion et la philosophie sont entre elles dans des rapports de mutuelle indépendance; mais ajoutons, en même temps, que, d'après ces rapports, l'une et l'autre appliquées à la grande affaire de l'humanité, la poursuite de sa fin dans ce monde et dans l'autre, ce qu'en termes chrétiens on appelle le salut, elles sont, quoique par des voies diverses, également propres à l'assurer, et qu'en ce sens on peut se sauver par la raison comme par la foi; l'une n'a pas moins de vertu que l'autre.

Nous voici arrivés à la seconde des deux doctrines qui dominent dans le traité du *Théologico-Politique*, c'est-à-dire à la politique. Je prendrai en la discutant, vis-à-vis de Spinoza, la même position à peu près qu'en discutant la première ; c'est-à-dire qu'en dernière analyse je conclurai comme lui, mais non par les mêmes motifs, et qu'en acceptant sa maxime sur la liberté de penser, je repousserai l'explication qu'il croit devoir en donner.

Cette théorie, qui est sa doctrine de l'État, a d'abord un vice radical, c'est de se rattacher comme conséquence à un système métaphysique dont elle reproduit, en la faisant passer de la psychologie à la politique, une des plus graves erreurs. Elle représente l'homme en lui-même, comme une partie de la nature, ou plutôt comme une idée, comme un mode de la pensée de Dieu ; or, sans discuter encore ici une telle définition dont la critique approfondie devra venir plus tard lorsqu'il s'agira de l'*Éthique*, comment ne pas voir de suite combien elle s'accorde peu, soit avec le sens commun, soit avec les principes des plus sages philosophies ? Mais, de plus, comment n'être pas frappé de la difficulté où elle se trouve de rendre raison de son objet, de l'État ?

Il n'y a pas d'État sans personnes, pas de personnes sans vie propre, sans individualité et liberté. Or l'homme, conçu comme mode, n'a plus rien de la personne, et l'État qu'il compose plus rien d'un ordre de personnes ; c'est-à-dire que l'homme n'est plus l'homme, que l'État n'est plus l'État, et que la politique ainsi faite n'est plus qu'une science vaine, dont le principe est la négation même de ce qu'elle

devrait avant tout reconnaître et affirmer, je veux dire la société.

Mais ne nous arrêtons pas trop à cette objection, quelque fondamentale qu'elle puisse être, parce qu'elle a peu par elle-même besoin d'être développée, et passons à celles qui demandent un peu plus de discussion.

Spinoza, on se le rappelle, établit qu'avant tout il y a le droit naturel, et que ce droit, qui est la loi en vertu de laquelle tout se fait, est commun à tous les êtres, aux poissons, par exemple, comme aux hommes. Or, y a-t-il en effet un tel droit? et qu'est-ce en soi que le droit? Le droit est une loi, sans doute, mais une loi d'un genre à part; c'est l'ordre en tant qu'il s'adresse à des volontés intelligentes, c'est la règle de vie qui s'impose à des consciences, c'est l'autorité de la raison en matière d'actions morales; le droit est la loi des personnes, comme la nécessité celle des choses. Si donc il y a droit pour certains êtres, pour d'autres il n'y a que loi nécessaire et physique; et ce prétendu droit des poissons assimilé à celui des hommes, n'est en effet qu'une irrésistible détermination de l'instinct. Un système général de lois dont le principe est en Dieu et l'objet dans la création, embrasse et met en harmonie l'humanité et la nature; mais s'il les accorde, il ne les confond pas; s'il les rapproche, il ne les assimile pas, et ne règne pas sur la première au même titre que sur la seconde; il éclaire l'une et pousse l'autre, oblige l'une et enchaîne l'autre; et tandis que la direction qu'il imprime à celle-ci est invincible et fatale, celle qu'il trace à celle-là est simplement impérative; en sorte que si, pour toutes deux, il y a également direction, cette direction n'est le

rectum, n'est le droit véritable que quand elle regarde l'humanité ; quand elle regarde la nature elle n'est qu'une constante nécessité. Il ne faut donc pas parler d'un droit naturel universel, dont le droit de l'homme en particulier ne serait qu'une dépendance ; il ne faut voir le droit que là où il est et peut être, et le réduire convenablement à ce qui pense et qui veut. Or, c'est ce que ne fait pas Spinoza quand il le généralise outre mesure, et le prête témérairement aux choses comme aux personnes, aux brutes comme aux intelligences. Mais ne serait-ce pas qu'au fond, le droit qu'il met partout, il ne le met en effet nulle part, que ce dont il fait, sous ce nom, indistinctement partage à la brute et à l'homme, n'a pas plus de réalité pour l'homme que pour la brute, et n'est dans tous les êtres qu'une absolue nécessité ? Je n'hésite pas à affirmer que c'est là le vrai sens de la proposition de Spinoza, et que par suite, sous l'apparence d'une affirmation excessive, elle n'est que la négation et la ruine même du droit.

Le droit, tel que l'établit ou plutôt tel que le suppose Spinoza, n'est pas réellement; admettons cependant qu'il soit, et voyons quel il sera. Quelle sera cette loi, selon laquelle l'homme est par sa nature appelé à vivre ici-bas ? une loi de sagesse et de justice ? on ne saurait le penser, puisqu'il est dit que l'insensé est dans le droit comme le sage ; puisque le méchant y est comme le bon, puisque tous y sont également, et qu'il ne s'agit, pour y être, que de suivre son penchant et de céder instinctivement à cette nécessité universelle, en vertu de laquelle tout se fait. Quelle sera donc cette loi ? une loi de confusion qui ne distinguera ni bien ni mal, une loi d'in-

différence qui ne commandera et ne défendra rien, une loi qui n'en sera plus une, au moins moralement, et qui ressemblera à toutes celles qui régissent les animaux, les végétaux et les minéraux, une loi naturelle si l'on veut, mais non le droit naturel. Spinoza n'est donc pas plus heureux dans sa manière de définir que dans celle d'établir ce qu'il appelle le droit, il est dans l'une ce qu'il est dans l'autre, il est conséquent de l'une à l'autre ; c'est toujours le même système, dont nous n'aurons bien le secret que quand nous aurons pénétré au fond même de sa métaphysique, mais dont d'avance, cependant, on peut sentir tout le défaut dans une de ses plus graves applications, l'idée de la loi morale.

Mais continuons à admettre comme il le veut et tel qu'il le veut le prétendu droit naturel de Spinoza. Que sera l'homme sous ce droit dans son rapport avec l'homme? En principe, il en sera l'ennemi : « Sunt homines ex natura hostes. » (Polit. 313.) Et par quelles raisons? par celles mêmes que donne Hobbes à l'appui de la même hypothèse; je ne les rapporte pas, j'y renvoie, parce qu'elles sont trop connues; mais je me demande si dans Spinoza elles ne valent pas encore moins que dans Hobbes lui-même. Ne semble-t-il pas, en effet, que, pour celui qui met tout en Dieu et de tout fait en lui une vaste et souveraine harmonie, nous verrons comment, dans l'*Éthique*, il n'y a pas lieu de l'homme à l'homme à la moindre opposition, et que l'humanité comme la nature, et à la même condition, doit vivre constamment et nécessairement dans une paix profonde? Et que sommes-nous pour la troubler, quelle puissance avons-nous? Est-ce que des modes, par hasard,

prévalent contre la substance pour combattre en son sein d'autres modes du même genre? Est-ce que cette guerre de modes à modes est possible et admissible au sein de la substance unique et absolue? Est-ce que tous n'y sont pas contenus, liés, et coordonnés de manière à n'avoir d'être, d'action et de direction que ce qu'elle leur prête? Et n'est-ce pas plutôt une concorde infinie, une concorde même à faire peur, si on me permet cette expression, tant elle enveloppe et contient tout, tant elle laisse peu de jeu à la liberté des volontés? Et l'homme pourrait, en cet état, devenir l'ennemi de l'homme? Mais qu'on fasse donc alors qu'ils ne soient pas l'un à l'autre, comme les deux tiges du même arbre, comme les deux doigts de la même main, comme les deux idées du même esprit. Non, dans le système de Spinoza l'homme ne peut être que l'ami de l'homme, si toutefois il y a amitié là où il n'y a en effet ni personnalité ni liberté.

D'autant que dans ce système il n'en est pas du bien, auquel chacun aspire, comme dans celui de Hobbes. Ici le bien est limité, insuffisant, imparfait; c'est quelque chose de physique, comme le pain et le vin, c'est une proie à laquelle tous prétendent, mais ne peuvent prendre part; il est donc un sujet naturel et inévitable de dispute et de combat. Mais le bien, selon Spinoza, est d'un tout autre caractère; au fond c'est Dieu lui-même, un objet infini d'intelligence et d'amour, comme on le verra dans l'*Éthique*; il est donc éternel, inépuisable, inaltérable; il est ample à souhait, et suffit à tous abondamment. Loin donc d'être une cause de division et de discorde, il en est une d'union. Comment donc

Spinoza est-il tombé dans cette inconséquence de supposer que l'homme est l'ennemi de l'homme, quand par la fin qu'il lui assigne il avait à tirer une conclusion tout opposée? N'a-t-il pas, pour ainsi dire, dévié ici sur les pas de Hobbes, sans s'apercevoir qu'il ne devait pas faire le même chemin que lui?

Et pour insister encore sur cette contradiction, et la rendre plus sensible, en opposant à l'auteur ses propres maximes sur ce point, ne dira-t-il pas dans l'*Éthique* que rien ne vaut mieux à l'homme que l'homme, *homine homini nihil melius*, que l'homme est un dieu pour l'homme, *homini hominem deum esse*. Or, comment l'homme, s'il est un dieu pour l'homme, en peut-il être l'ennemi? Et comment si, par nature, si par droit naturel, il en est l'ennemi, en devient-il, par un autre droit et par un autre principe, l'ami et la providence? A-t-il donc le pouvoir, lui qui au fond ne peut rien, de changer ainsi ce qui est en vertu d'une loi nécessaire? de défaire ce qu'elle a fait, de faire ce qu'elle n'a pas fait, et d'instituer de son chef, à la place de l'état de nature, l'état de société et de cité?

Quoi qu'il en soit, Spinoza est tombé dans cette grave erreur, de supposer que l'homme n'est pas naturellement sociable. Or, sans vouloir ici donner toutes les raisons qui repoussent une telle erreur, parce qu'elles sont familières et présentes à tous les esprits, je me bornerai à dire en deux mots que l'homme est, par tout son être et par tous ses rapports, appelé et lié à la vie sociale; que la société est dans son essence, comme l'humanité elle-même; et quand on a conçu par hypothèse l'état de guerre et d'isolement comme son état naturel, on a pris ce qui

suit pour ce qui précède, l'accident pour la loi, la particularité pour la généralité, et par là même on n'a pas compris comment l'accident même suit de la loi, et la particularité de la généralité, comment la guerre vient de la paix, et retourne à la paix. La guerre, en effet, est dans la destinée humaine, mais elle n'en est pas le principe, comme elle n'en est pas la fin ; elle y entre, elle y intervient à la suite de la société, et quelque apparence paradoxale qu'il y ait à le dire ainsi, pour la société elle-même; elle vient de la société et elle y va, elle y arrive et s'y mêle pour la modifier, l'améliorer et non pour la détruire ; elle n'est pas l'action hostile de chacun contre chacun, sans autre but que de se diviser et de se combattre à perpétuité, mais l'effort violent d'une société, ou d'une portion de société, qui se croit menacée, et qui, pour rester ce qu'elle est, ou devenir mieux qu'elle n'est, lutte avec énergie contre ce qui lui nuit. La guerre ne se fait pas pour la guerre, elle se fait pour la paix; elle a au fond pour mobile un besoin impétueux, sans doute, mais constant et certain, d'union et de société.

Il y a d'ailleurs une autre raison pour expliquer comment, selon les plans de la Providence, la guerre paraît dans la société : cette raison c'est l'épreuve. Je demande la permission de renvoyer, sur ce sujet, à un discours sur l'immortalité de l'âme prononcé par moi à la faculté des lettres.

La société est dans la nature de l'homme, selon ces paroles simples et profondes : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, qui en disent plus que tous les raisonnements; et l'homme ne l'a pas inventée ; il ne l'a pas plus inventée qu'il n'a inventé la famille,

qu'il n'a inventé le père, la mère et les enfants, qu'il ne s'est inventé lui-même, qu'il n'a inventé, au physique, le sexe, la génération, la conservation, etc.; au moral, l'amour conjugal, paternel, maternel, filial et fraternel, et le devoir sous toutes ses formes et à tous ses degrés; il n'a pas inventé la société, il l'a reçue avec sa nature, elle lui est essentielle comme sa nature.

Mais si elle lui est essentielle, l'État ou un certain ordre de personnes, dont les uns gouvernent et les autres sont gouvernés, lui est également essentiel. C'est ce que je ne m'arrêterai pas non plus à démontrer. Je me contenterai d'indiquer le principe de ma démonstration. Ce principe est un autre fait également constitutif de l'homme, c'est-à-dire l'inégalité et la similitude des personnes qui composent et forment la société; c'est le fait en vertu duquel tous les hommes sont hommes, mais non pas au même degré; tous frères, mais avec des aptitudes et des mérites différents.

Or, s'il en est ainsi, l'État, pas plus que la société, n'a une origine artificielle; pas plus que la société, il n'est d'invention humaine, et le résultat d'un contrat ou d'une convention arbitraire. Il sort des relations naturelles et nécessaires de l'homme avec l'homme, il en est l'expression. L'État est dans la nature de l'homme comme la famille elle-même; ou plutôt dans la famille il y a déjà l'État, il y a déjà comme en germe le gouvernant et le gouverné, le souverain et le sujet.

Si donc l'État participe de la nature de la société et de celle de l'humanité, l'État est sacré comme la société, sacré comme l'humanité; et il doit être,

dans ses éléments et ses lois constitutives, un objet de respect, d'obéissance et d'amour. Ce n'est plus comme quand on lui suppose, avec Spinoza, une origine humaine, arbitraire et factice ; quand par là même on lui ôte ce caractère à la fois de nécessité et de sainteté qu'il tient du Créateur; on a alors un tout autre motif de cette religion envers l'État, qui en fait plus que la sûreté, qui en fait la majesté; on ne craint plus seulement, on révère et on aime. Mais comment encore aimer; comment révérer ce qui serait non plus de Dieu mais de l'homme, et, dans l'homme, ne viendrait que de l'intérêt et du calcul? L'État, réduit à de tels principes, n'imposerait ni n'engagerait plus, il n'aurait plus son autorité, sa vertu supérieure, il ne vaudrait plus que par la force. Que si, au contraire, on le conçoit comme la suite naturelle de la société, conçue elle-même comme essentielle à l'humanité, on l'honore du même respect que la société et l'humanité, on l'aime du même amour; on lui rend quelque chose de ce qu'on rend à Dieu lui-même, quand on le considère comme la providence, le père et le maître des hommes.

Spinoza, par sa théorie, et quels que soient d'ailleurs ses sentiments, n'a donc pas donné les vraies raisons pour lesquelles l'État doit trouver dans les cœurs religion et dévouement.

Aussi, après ce que je viens de dire, je ne crois pas nécessaire de m'arrêter avec lui à discuter sur les formes et la fin de l'État.

La question des formes est d'un ordre historique et politique plutôt que philosophique; la solution n'en a d'ailleurs, dans Spinoza, rien de très-systéma-

tique. En général, dans ce qu'il propose à cet égard, il a les yeux sur les pays libres, et plus particulièrement sur les républiques, et plus spécialement encore sur la Hollande.

Quant à la question de la fin de l'État, on peut, tout en rejetant d'ailleurs le principe de sa doctrine, en accepter certaines conclusions. En effet, dire avec lui que la fin de l'État est la paix et la sécurité, et que la paix n'est pas simplement la privation de la guerre, mais cette force née du courage qui assure contre la guerre; ajouter que l'État dans lequel la paix n'a pas ce caractère, est plutôt une solitude qu'une cité, « rectius solitudo, quam civitas dici « potest; » que la vie que l'État doit assurer aux citoyens ne consiste pas dans la circulation du sang et les autres fonctions animales, mais dans la raison, la vraie force et l'activité de l'âme; s'expliquer encore en ces termes : La fin de l'État n'est pas de contenir les hommes par la crainte, et de les traiter en esclaves, mais de leur garantir la liberté et l'innocent et légitime exercice de leurs facultés naturelles; elle n'est pas de faire que les hommes, d'êtres raisonnables, deviennent des brutes ou des automates, mais, au contraire, qu'ils usent librement et sagement de leur esprit et de leurs corps, et qu'ils vivent entre eux sans haine, sans ruse et sans injure; en un mot, dire que la fin de l'État est la liberté des citoyens, ce n'est pas avancer une maxime à laquelle on ne puisse bien adhérer. Mais tout en y adhérant, il ne faut pas oublier qu'elle se rattache ici à un système qui ne peut pas la justifier, et qu'elle en reçoit un sens qu'on ne saurait, en bonne politique, admettre et accréditer.

En résumé, donc, la doctrine de Spinoza sur l'État se rapproche assez de celle de Hobbes, au moins dans les généralités, pour être sujette aux mêmes objections; et elle prête en outre à certaines autres, par son rapport avec le système métaphysique auquel elle se rattache. Elle est donc très-défectueuse. Cependant, malgré ses vices, elle abonde en maximes, en vues et en sentiments qui la rendent digne d'être méditée; et surtout elle respire un esprit de paix et de libéralité, de douceur et d'amour, qui honore le caractère et la personne de son auteur.

J'en ai fini maintenant avec ceux des ouvrages de Spinoza qui ne sont pas directement et expressément philosophiques. Je passe à celui qui contient sa philosophie elle-même, je veux parler de l'*Éthique*.

CHAPITRE IV.

L'ÉTHIQUE. — DE DEO.

Après avoir étudié et apprécié Spinoza dans sa personne et dans sa vie, et dans ceux de ses ouvrages qui ne contiennent réellement pas ou ne contiennent que sous une forme encore indécise et indirecte, sa véritable philosophie, tels que, d'une part, les *principes* de la *philosophie* de *Descartes*, et de l'autre, les *Cogitata*, le *Théologico-Politique* et le *Politique*, il me reste maintenant à le suivre et à l'apprécier dans l'*Éthique*; on ne refusera pas de me croire, si je dis que je ne l'espère pas sans de grandes difficultés.

Ses autres traités, en effet, ne sont que comme les avenues encore assez accessibles de son système lui-même; mais l'*Éthique* en est le centre, le fort compacte et ramassé, hérissé de moyens de défense et d'attaque, et construit selon les règles de la plus sévère géométrie. C'est une grosse affaire que de l'aborder, que d'en reconnaître et d'en bien comprendre le plan et les développements; mais ce n'en est pas une moindre que de le discuter et de le juger. On dit, je crois, en art militaire, qu'il n'y a point de place imprenable; on peut dire de même, en philosophie, qu'il n'y a point de système inattaquable; mais il y en a de plus ou moins faciles à attaquer victorieusement. Or, incontestablement, celui de Spinoza est un des plus difficiles.

Aussi, n'est-ce pas sans un certain trouble de cœur au reste, plus que d'esprit, que, pour continuer ma métaphore, j'entreprends ce rude siége, et que j'en affronte les travaux, et jusqu'à un certain point les périls.

On sait comment est composé le livre de l'*Éthique*. Il se divise en cinq parties, dont la première traite de Dieu; la deuxième, de l'âme; la troisième, des affections; la quatrième et la cinquième, de la servitude et de la liberté humaines. On ne saisira bien l'ordre de la liaison de ces diverses parties, que par les lumières successives qu'y répandra l'analyse; mais cependant d'avance on peut voir que c'est un ensemble régulier qui commence par l'ontologie, se continue par la psychologie, et se termine à la morale; ou, pour rester fidèle au titre même de l'ouvrage, que c'est une morale qui se déduit d'une psychologie déduite elle-même d'une théorie ontologique.

La composition n'en a rien, je n'ai pas besoin de le dire, d'élégant et de littéraire; elle ne rappelle en rien la manière de Descartes ou de Malebranche, qui, en même temps qu'ils sont de grands métaphysiciens, sont aussi d'excellents écrivains; Spinoza, au moins relativement, n'est qu'un strict logicien; et son *Éthique* n'est que de la géométrie en matière de philosophie. Tout s'y tient et s'y suit avec la plus étroite rigueur, et c'est d'un bout à l'autre une telle succession sous les noms de *définitions*, d'*axiomes* et de *propositions*, d'idées dont les unes démontrent et les autres sont démontrées; tout y est tellement disposé, arrangé et exprimé selon la méthode des géomètres, qu'un traité de mathématiques n'aurait pas une autre forme et ne présenterait pas un autre aspect. Et si ce n'était par exception ses *préfaces* et ses *scolies* dans lesquelles l'auteur consent ou se résigne à parler la langue commune, du commencement à la fin, on n'aurait qu'une longue suite de raisonnements pressés et serrés dans lesquels il n'y a pas une pensée, pas une phrase, pas un mot, pas un détail si mince et si minime qu'il paraisse, qui ne se lient fortement au tout dont ils dépendent. Le dirai-je? c'est avec la différence qui distingue toujours le travail intelligent de l'homme de celui de la brute, quelque chose de la simplicité, et de la complexité à la fois, de l'industrie de l'abeille ou du ver à soie. Spinoza, en effet, n'a en quelque sorte pour tout son système qu'un fil, mais ferme et délié, qu'il étend et développe, plie et replie en tant de façons et avec un art si régulier, qu'il finit par en composer une œuvre d'une subtilité et d'une rigueur merveilleuses; de là la difficulté de le lire et de le bien entendre, surtout

quand des généralités on passe aux particularités, et qu'on le suit de ses premiers principes dans tous les tours et détours de son habile déduction.

Mais d'autre part, il faut en convenir, quand on a eu la patience de se familiariser par une forte étude avec tout cet appareil d'une si sévère logique, on trouve partout une telle conséquence et un tel soin de la part de l'auteur de la marquer et de l'accuser, par la manière dont à chaque pas il rattache ce qu'il dit à ce qu'il a dit, ce qu'il prouve à ce qu'il a prouvé, qu'on ne sent plus aucune peine à s'engager sur ses traces dans le dédale de ses raisons.

Du reste, le fond et la forme se tiennent tellement chez lui, et il serait si difficile de faire connaître l'un sans l'autre, qu'aux développements et aux dimensions près, je tâcherai de l'exposer tel qu'il s'expose lui-même; ou du moins je ne le modifierai que dans les points où un attachement trop étroit à la lettre pourrait nuire à l'explication de la pensée elle-même.

J'analyserai d'abord, je critiquerai ensuite, en les prenant une à une, chaque partie de l'*Éthique*.

Maintenant, je commence ; et pour faire ainsi que je viens de le dire, je commence par les définitions et les axiomes, énoncés en tête du *de Deo*, qui est la première partie du traité. Il importe d'en donner au moins les principaux, parce que, pour qui sait l'y voir, là est déjà tout le système.

Ainsi, c'est là que se trouvent ces définitions qui sont capitales : La substance est ce qui est en soi et se conçoit par soi.

L'attribut est ce qui se conçoit de la substance comme constituant son essence; le mode est une

affection (ou une détermination) de l'attribut. Dieu est un être absolument ou une substance revêtue d'attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle.

Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature, et qu'elle n'est déterminée à agir que par elle-même. Elle est nécessaire ou plutôt contrainte quand elle est déterminée par une autre à exister et à agir d'après une raison fixe et précise.

Parmi les axiomes, je citerai ceux-ci :

Une chose qui ne se conçoit pas par une autre doit se concevoir en elle-même.

Tout ce qui peut être conçu comme non existant, n'existe pas essentiellement.

Une idée, pour être vraie, doit convenir avec son *idéat*.

Après les axiomes et les définitions viennent immédiatement les propositions, suivies chacune de leurs démonstrations. Il m'arrivera nécessairement, dans la suite de cette analyse, et pour ne pas trop la prolonger, de supprimer ou d'abréger tantôt les unes, tantôt les autres; mais ce sera sobrement et seulement quand le système ne pourra rien y perdre.

La première de ces propositions est celle qui affirme que deux substances d'attributs différents n'ont rien entre elles de commun; la deuxième, que les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être cause l'une de l'autre; la troisième, que deux ou plusieurs choses ne peuvent se distinguer que par la diversité de leurs attributs. Aucune de ces trois propositions n'a, je pense, besoin

d'être expliquée et interprétée ; elles s'entendent d'elles-mêmes.

Mais la suivante peut arrêter ; car elle dit qu'il ne saurait y avoir dans la nature deux substances de même attribut. Or c'est ce qui n'est pas démontré, ce qui peut même être contesté ; il faut donc voir comment Spinoza essaye de l'établir.

Deux ou plusieurs substances ne peuvent se distinguer entre elles que par leurs attributs ; or, elles ne se distingueraient pas par leurs attributs, si ces attributs étaient les mêmes ; s'il y avait plusieurs substances de mêmes attributs, elles se confondraient donc entre elles ; et il n'y en aurait pas plusieurs, il n'y en aurait qu'une ; il n'y a donc pas dans la nature plusieurs substances de même attribut. Mais s'il en est ainsi, il n'y a pas de substance qui puisse être produite par une autre substance, puisqu'il n'y a que le même qui puisse être produit par le même, et par suite toute substance doit être par elle-même ou avoir l'existence dans son essence.

Et comme en même temps Spinoza entend que la substance est infinie, parce que si elle était finie, elle ne pourrait l'être qu'en vertu d'une substance de même attribut, ce qui est impossible, puisqu'il n'y a pas deux substances de même attribut ; et comme enfin il reconnaît Dieu pour une substance d'attributs et d'essence infinis, qui existe nécessairement, il arrive sans peine à ces nouvelles conclusions, préparées d'ailleurs et amenées par diverses raisons accessoires : qu'il ne peut y avoir ni se concevoir d'autre substance que Dieu, « præter Deum « nulla dari neque concipi potest substantia » (p. 46) ; que la chose pensante et la chose étendue sont des

attributs ou des modes des attributs de Dieu, « rem « extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, « vel affectiones attributorum Dei esse ; » et que tout ce qui est ne peut se concevoir sans Dieu et hors de Dieu, « quidquid est, in Deo est, et nihil sine « Deo esse neque concipi potest. » (P. 46.)

On sait quel est en général pour Spinoza l'usage des *scolies* ; ce sont pour ainsi dire des temps d'arrêt, auxquels de loin en loin il condescend en quelque sorte pour se mettre en communication plus familière avec ses lecteurs, combattre leurs préjugés ou leur expliquer ses opinions. Elles ont souvent beaucoup d'importance par les considérations qu'il y fait valoir dans l'un ou l'autre de ces deux sens; on aurait donc tort de les négliger. Ainsi, il s'en trouve deux dans la suite des propositions précédentes, qui méritent attention. Dans l'une (p. 39) et l'autre (p. 47), l'auteur, avec toute la différence néanmoins qui doit distinguer entre eux le philosophe moderne du philosophe ancien, fait, à l'exemple de Xénophane, la guerre aux sentiments d'anthropomorphisme qui se mêlent, pour les corrompre, aux spéculations relatives à Dieu et à l'univers. On assimile, dit-il, les principes des choses naturelles à des substances, et, par ignorance des causes, on prête la vie et l'intelligence aux plantes comme aux hommes, et aux pierres comme aux plantes; de même on confond entre elles la nature divine et la nature humaine, et on attribue à l'une les manières d'être de l'autre. Ces idées, que Spinoza ne fait au reste ici qu'indiquer en passant, et sur lesquelles, par la suite, il reviendra plus d'une fois, peuvent cependant dès à présent donner lieu à une remarque : c'est que si, selon

un usage récent du mot, qui demanderait à être changé, mais qu'il faut au moins interpréter, on veut continuer à appeler le système de Spinoza, comme tout système analogue, du nom de panthéisme, il devra être bien entendu que c'est un panthéisme qui, comme celui de Xénophane et de Parménide, fait si peu d'état du monde, qu'il l'efface et le perd en Dieu, et non comme celui qui l'estime et l'exalte à ce point qu'il le met à la place de Dieu. Pour l'un, en effet, le πᾶν, le tout est vain, ou n'est pas, du moins à titre d'être : il n'y a d'être que l'absolu, ou la *natura naturans* qui devient *naturata*; tandis que pour l'autre c'est le tout qui est Dieu, qui a en lui, et répand la divinité sous mille formes. La différence est grande de l'un de ces panthéismes à l'autre; c'est celle d'un théisme excessif au polythéisme lui-même; ou encore, si on peut le dire, d'un judaïsme immodéré au naturalisme ancien, ou au paganisme. Aussi, pour reprendre ces expressions, Spinoza n'est-il pas un païen, mais bien plutôt un juif en métaphysique; c'est bien certainement en ce sens le moins païen des modernes, et il en serait aussi le moins le panthéiste, par conséquent, si l'on prenait cette dénomination dans sa plus juste acception.

Dans la seconde des scolies dont j'ai parlé plus haut (p. 47), il y a une explication au sujet de cette proposition : que la substance est indivisible[1]. On objecte la substance étendue qui semblerait par sa

[1] Voici, du reste, la démonstration de cette proposition : « La substance est indivisible; car les parties dans lesquelles elle serait divisée, en conserveraient ou non la nature ; si oui, chaque partie serait infinie et cause de soi, et devrait consister en attributs divers, et alors leur substance en pourrait faire plusieurs , ce qui a été démontré absurde ; si non, la substance cesserait d'être par la division, ce qui a également été démontré absurde » (p. 45).

nature devoir être indivisible; mais, outre que Spinoza croit avoir démontré, d'une manière générale, que la substance ne se divise pas, il soutient qu'en particulier il en est ainsi de la substance corporelle; de l'eau, par exemple, dans laquelle, selon lui, ce n'est pas la substance aqueuse en tant que substance, mais en tant qu'aqueuse, qui se divise; dans laquelle, par conséquent, ce n'est pas la substance, mais l'attribut qui a cette propriété : « Ex. grat., aquam « quatenus aqua est, dividi concipimus, at non « quatenus substantia est; eatenus enim neque se-« paratur, neque dividitur » (p. 50). Voir aussi un corollaire dans le même sens (p. 46). Comme je ne fais qu'exposer, que tout au plus j'interprète et ne critique pas encore, je ne présenterai, pour le moment, aucune remarque sur ces propositions non plus que sur les précédentes, et, en attendant le moment et la place de la discussion, je reprends et poursuis mon analyse.

On marche avec Spinoza de conséquences en conséquences; il suit donc de ce qu'il vient de dire touchant la Divinité, que de la *nécessité de la nature divine découlent d'une infinité de manières un nombre infini de choses;* et par là même que Dieu est la cause efficiente universelle, la cause par soi et non par accident; la cause première en un mot. Dieu cause! et Dieu cause efficiente! n'est-ce pas pour Spinoza une expression qui rend mal la pensée qu'il développe, ou n'en change-t-il pas le sens au profit de son système? Et l'être qu'il appelle ici cause, et même cause efficiente, mais que plus tard il appellera plus justement cause *immanente,* n'est-il pas simplement pour lui la substance modifiée, la substance

et non la cause? Il est difficile, ce semble, qu'il en soit autrement, sous peine de contradiction.

Mais passons. Dieu agit d'après les lois de sa nature et sans aucune contrainte; rien ne le pousse à agir que sa propre perfection; il est donc une cause libre, et la seule cause libre.

Ici se place une nouvelle *scolie,* dans laquelle Spinoza explique cette liberté de Dieu, qui n'est pas la puissance de faire que ce qui suit de sa nature n'en suive pas, mais la faculté non contrainte de se développer selon son essence.

Ce n'est pas, comme on le voit, la liberté d'indifférence, ainsi que la conçoit Descartes, mais la liberté de nécessité, si l'on peut se servir de ces expressions, qui traduisent au reste celles de Spinoza : « Omnia necessario effluxisse, vel semper eadem « necessitate sequi; eodem modo, ac ex natura trian- « guli ab æterno et in æternum sequitur ejus tres « angulos æquari duobus rectis : quare Dei omnipo- « tentia in actu ab æterno fuit et in æternum in ea- « dem actualitate manebit » (p. 54). A quelques-uns de ces traits, on reconnaît sans peine, comme dans les *Cogitata,* quelque chose du dieu d'Aristote, mais, il faut le remarquer, il s'agit ici des ressemblances et nullement des différences.

Vient ensuite cette proposition à laquelle je faisais, il n'y a qu'un instant, allusion : Dieu est la cause immanente et non transitoire de toutes choses, *Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens* (p. 54).

Ses attributs sont éternels, comme, par exemple, la pensée, et tout ce qui dérive nécessairement de ces attributs; ses modes eux-mêmes le sont quand

ils ont un caractère de nécessité et d'infinité; ainsi, pour le dire en passant, et toucher d'avance à un point que Spinoza n'abordera que plus tard, nous sommes nous-mêmes comme modes de Dieu éternels, sous certains rapports.

D'après tout ce qui précède, on ne peut pas être étonné d'entendre dire à Spinoza que toutes les choses particulières, affections ou modes des attributs de Dieu, dont elles sont des expressions déterminées, se rapportent toutes de causes en causes, ou plutôt de déterminations en déterminations, à leur substance commune, de manière à n'avoir en propre ni l'existence, ni l'action, ni rien de ce qui tient à l'action (p. 59); et que rien n'est contingent, parce que tout est déterminé à agir et à être par la nécessité de la nature; c'est conséquent, c'est le fatalisme, à la suite de ce théisme excessif. On ne s'attend certes pas que Spinoza, qui n'a pas reculé devant celui-ci, recule davantage devant celui-là.

On se rappelle que dans les *Cogitata* on a trouvé ces expressions *natura naturans; natura naturata*; mais elles n'avaient pas alors, du moins d'une manière précise et fortement systématique, la valeur et la portée qu'elles devaient recevoir dans l'*Éthique*. Nous les retrouvons ici empreintes de ce caractère : elles résument très-rigoureusement la double idée de ce Dieu qui en soi et par ses attributs éternels et infinis est essentiellement déterminable, *natura naturans*, et par les modifications de ses attributs essentiellement déterminé, *natura naturata*; de telle sorte, par exemple, que la simple pensée, la pensée en général, se rapporte à la *natura naturans*; et la pensée en particulier, la pensée en action, la volonté,

le désir, l'amour, etc., se rapportent à la *natura naturata* (p. 62). Aussi la volonté, comme détermination de la pensée, ne peut-elle être une cause libre; de même que toute la *natura naturata*, elle découle nécessairement de la *natura naturans*. Si donc Dieu est libre, ce n'est pas par sa volonté, mais par la nécessité de son essence.

Ici serait terminée cette première partie de l'*Éthique*, si dans un dernier morceau qu'il donne sous le titre d'*appendix*, l'auteur ne présentait certaines considérations qui s'étendent à l'ensemble de sa théorie ontologique et théologique, et en complètent le développement.

Spinoza vient de Descartes, mais il n'en reste pas à Descartes, et dans la voie qu'il se fraye à part dans sa forte indépendance, il s'écarte et se rapproche tour à tour de son maître. Ainsi, tandis qu'il s'en éloigne, quant à la liberté d'indifférence, il le suit, mais sans mesure, ou plutôt l'outre-passe en ce qui regarde les causes finales. C'est ce qui paraît clairement dans le morceau dont il s'agit.

Les hommes, y dit-il en effet, pensent communément que Dieu agit pour une fin, à peu près comme ils le font eux-mêmes. Or, d'où leur vient ce sentiment? de ce que ignorant les causes ils se croient libres et capables de se proposer un but, de le poursuivre et de l'atteindre. Ils sont par suite disposés à prêter à tout une intention, même aux choses naturelles, et à faire ainsi des dieux, ou du moins un dieu à leur image, *dari aliquem vel aliquos, naturæ rectores humana libertate præditos* (p. 70); ils ne voient pas que par de telles imaginations ils mettent le désordre dans la nature, et ôtent à Dieu sa perfec-

tion; puisqu'il est vrai que s'il agit pour une fin, il lui manque quelque chose, et qu'il se trouve ainsi à l'état de privation. Or, ils devraient reconnaître que tout procède dans l'univers d'une éternelle nécessité et d'une souveraine perfection. De là, par suite, leurs fausses idées sur le bien et le mal, sur l'ordre et le désordre, sur le beau et le laid, comme sur le froid et le chaud; ils ne jugent, en effet, de toutes ces choses que d'après les illusions qu'ils se font sur Dieu et sur la nature; de là enfin leurs préjugés sur l'éloge et le blâme, le mérite et le démérite.

Après divers développements qu'il n'est pas nécessaire d'indiquer ici, Spinoza termine par ces mots : « Si quædam hujus farinæ adhuc restant, « poterunt eadem ab unoquoque mediocri medita- « tione emendari. »

Or, dans cette opinion, il est certainement conséquent à tout son système; mais il pouvait l'être plus encore, ou du moins plus simplement; car il n'avait qu'à dire qu'il n'y a point de fins pour Dieu, parce que si Dieu est, il ne fait rien, n'a rien qui puisse être l'objet de son action, et que, pour être providence, il faut l'être de quelque chose; or, substance unique et absolue, il ne l'est de rien, puisqu'il n'y a rien qui soit avec lui.

Nous connaissons maintenant le *de Deo*, il s'agit de l'apprécier.

Mais avant, qu'on me permette une simple réflexion. S'il est des systèmes de philosophie qu'on aimerait à ne pas discuter, mais à accepter purement, tant, comme ce *magnifique palais d'idées* dont Arnauld parle au sujet de Malebranche, on crain-

drait, en y touchant, de les ébranler et de les détruire, tant on se plairait à les maintenir pour le charme de l'esprit; il en est d'autres, au contraire, qu'on a besoin de juger, tant on répugne à y adhérer, tant on est porté de cœur à les repousser et à ne pas y croire. Pour ceux-là la critique, succédant à l'analyse, vient comme un véritable soulagement; on va enfin s'assurer s'ils ne renferment pas en effet un vice secret, et des erreurs qui justifient et expliquent l'espèce d'antipathie qu'ils ont d'abord inspirée; et on le désire d'autant plus que, doctrines et principes à part, on n'a pas pu se dissimuler qu'ils ne manquent pas d'originalité, de force et de grandeur.

Celui de Spinoza est de ce nombre; aussi, si je ne me trompe, comme c'est avec une sorte de trouble de cœur, ainsi que je l'ai dit en commençant, qu'on le voit s'établir, se développer, se produire avec cet appareil sévère de démonstrations géométriques, qui d'abord impose et embarrasse, c'est de même avec une espèce de contentement austère et de sérieuse satisfaction, qu'après l'avoir péniblement étudié et analysé, on en vient à le discuter : on a du moins l'espérance, tout en l'estimant d'ailleurs ce qu'il vaut, de le convaincre de fausseté et d'inexactitude dans ses principes et d'énormité dans ses conséquences.

Telle est, ce me semble du moins, la disposition d'esprit dans laquelle on doit se trouver en commençant cet examen.

Il y a deux manières de procéder à la recherche du vrai ou du faux dans un système de philosophie : ou l'on va de suite aux conséquences en les prenant dans ce qu'elles ont de plus explicite et de plus ex-

trême, et on ne s'occupe des principes que pour les qualifier par ces conséquences; ou l'on va d'abord aux principes, qu'on estime surtout en eux-mêmes, et on ne regarde ensuite aux conséquences que pour y voir reproduit et développé le bien ou le mal des principes.

De ces deux méthodes, la première, qui est la plus commune et la plus facile, est certainement satisfaisante, puisqu'au fond, quand dans un raisonnement il y a rigueur et suite, la conséquence, c'est le principe appliqué et particularisé, et que juger l'une c'est juger l'autre. Cependant elle a l'inconvénient de ne pas prendre le principe directement et en lui-même pour en déterminer exactement la valeur intrinsèque, et si elle suffit au sens commun, elle ne suffit pas à la science, elle n'est pas la plus philosophique.

C'est à l'autre méthode qu'appartient ce caractère; elle est plus pénétrante et plus profonde; elle convient mieux, principalement quand il s'agit de systèmes fortement déductifs, tels que celui de Spinoza, et chez lesquels on n'a pas bien raison des conséquences, si au préalable on ne l'a pas eue des principes eux-mêmes. C'est pour ceux-là surtout qu'est faite la maxime logique tout aussi bien que morale: *principiis obsta*. S'attacher aux principes, afin d'en reconnaître avant tout la force ou la faiblesse, la vérité ou l'erreur.

Rien n'empêche, du reste, qu'on ne combine les deux méthodes, pourvu qu'on ait soin de faire prédominer celle-ci sur celle-là.

C'est ce que je tâcherai, autant que je le pourrai, en discutant le *de Deo* et les autres parties de l'*Éthique*.

Dans le *de Deo*, les principes sont, je pense qu'il est nécessaire ici de les rappeler sommairement, que la substance est ce qui est en soi et par soi ; qu'elle est indivisible et infinie; qu'elle ne peut produire, ni être produite ; qu'elle est par conséquent unique ; d'où il suit, comme le dit Spinoza, dont j'emprunte ici les paroles (p. 68), que Dieu qui, tel qu'il l'a défini, est cette substance elle-même, existe et agit par la seule nécessité de sa nature; qu'il est la cause libre ou plutôt le sujet de toutes choses; qu'il les a toutes en lui et les détermine toutes, non par sa volonté ou son libre arbitre, mais par sa nature absolue et sa puissance infinie.

Examinons-les successivement tels qu'ils viennent d'être rappelés en résumé, mais insistons particulièrement sur celui qui est à la fois le premier et le plus capital de tous, car, au fond, c'est en lui qu'est tout le système de l'auteur.

La substance est ce qui est en soi et par soi. Spinoza le dit d'après Descartes, qui, lui-même, s'exprime ainsi, lorsque, oubliant ce qu'il y a dans tous les êtres créés d'existence propre et de vraie vie, a quelque peine à leur accorder, et ne leur accorde que par exception, et on pourrait ajouter, par une sorte de contradiction, le titre de substance; mais tandis que le maître se reprend et se corrige, fût-ce même peut-être au prix d'un peu d'inconséquence, le disciple, plus rigoureux, mais aussi moins discret, n'hésite pas à laisser toute latitude à sa pensée, et il admet, sans réserve, qu'il n'y a de substance que ce qui est en soi et par soi.

Or, en définissant ainsi la substance, l'a-t-il embrassée tout entière? l'a-t-il vue partout où elle est?

l'a-t-il vue telle qu'elle est? Sans doute, comme il le dit, elle est par excellence dans l'être en soi, et par soi; mais n'est-elle pas aussi dans l'être qui est en soi, sinon par soi? n'est-elle pas dans la créature tout aussi bien que dans le créateur? dans chacun de nous comme en Dieu? N'est-ce pas même en nous que nous la concevons d'abord, et qu'au sentiment de notre moi, nous affirmons avec Descartes, comme la première de toutes les vérités que nous révèle la raison, l'existence de notre substance, *cogito, ergo sum?* Et si ensuite nous reconnaissons qu'elle n'a pas par elle-même, mais qu'elle a reçu l'être, n'en sommes-nous pas moins convaincus qu'elle l'a très-réellement, et précisément parce qu'elle l'a reçu; qu'elle est, parce qu'elle a été faite, et que quand elle a été faite, elle l'a été pour qu'elle fût? Il est vrai que Descartes, par son explication de la conservation et sa manière de dire que conserver c'est produire à chaque instant derechef, a, sinon lui-même nié, du moins permis à d'autres de nier ce qu'il avait d'abord affirmé; car il semble qu'il n'y ait pas grand fond à faire sur la réalité de cette chose, qui est, à chaque instant, comme si elle n'était pas; qui, à proprement parler, ne dure pas, ne vit pas et n'agit pas; qui ne paraît pas pouvoir exister sans l'assistance continuelle, la présence active et la substance même de Dieu, et par conséquent hors de Dieu. Mais il faut ici distinguer entre l'une et l'autre de ces deux opinions de Descartes; elles n'ont ni même caractère ni même valeur : l'une est comme le cri de la conscience, dont Descartes, dans son *cogito*, est le fidèle interprète; l'autre, une pure hypothèse, d'autant plus hasardeuse qu'on s'y attache

et qu'on la suit avec plus de rigueur et de conséquence, et c'est ce que fait Spinoza avec toute la force qui le distingue. Il n'hésite donc pas à souffler sur cette ombre de substance, qui n'est, à ses yeux, qu'une forme ou un mode de la seule substance qui soit, et c'est sans trouble ni détour qu'il poursuit, pour les dissiper, tous ces fantômes d'existences, auxquels, selon lui, sans raison, nous avons la faiblesse d'ajouter foi. Et non-seulement il ne voit dans l'homme et en général dans la création qu'une apparence de substance, mais, dans Dieu lui-même, il ne voit pas, ne conçoit pas la substance telle qu'elle y est et doit y être. En effet, selon sa doctrine, il n'y a pas dans l'univers deux substances de même attribut; deux substances, par conséquent, qui n'aient rien de commun entre elles. Mais deux choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être cause l'une de l'autre selon un axiome de Spinoza. Dieu ou la substance divine ne peut donc être cause de rien, ne peut pas réellement être cause. Or, qu'est-ce que la substance qui n'est pas cause? Substance sans être cause est-elle même substance? C'est la grande objection de Leibnitz à Spinoza, ainsi, du reste, qu'à Descartes, de la main duquel, comme il le remarque, cette mauvaise semence est tombée, pour être ensuite habilement, mais non sans péril, cultivée par Spinoza. Déjà, en effet, on le sait, à peu près passive chez le maître, la substance achève de le devenir chez le disciple plus conséquent. Chez lui, elle n'a plus vie, vie du moins apparente, efficace et productrice ; elle n'a plus d'action, de mouvement, de développement du dedans au dehors, du sujet à l'objet, du principe à la fin; elle n'a plus de fin, plus

d'objet, plus, par conséquent, d'autre puissance que celle de se modifier, par une sorte de nécessité; ellc n'a pas celle de créer et de faire être librement d'autres substances à son image. Elle n'est donc plus une cause, elle n'est donc plus, par là même, une substance, au moins suffisante et complète, puisque la substance sans la cause n'est, en quelque sorte, qu'à demi, et l'on peut dire avec Leibnitz : « L'erreur de Spinoza vient de ce qu'il a poussé la suite de la doctrine de Descartes, qui ôte la force et l'action aux créatures (t. II, p. 91); et encore : Celui qui soutient que Dieu est le seul actif dans les choses pourrait aisément se laisser aller à dire avec un auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passives, car jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance que la puissance d'agir. » (T. II, p. 100.)

Il y aurait sans doute encore ici plus d'une raison à faire valoir contre ce premier et fondamental principe de Spinoza; mais outre que celles qui viennent d'être proposées me paraissent suffire, j'aime mieux réserver, pour des occasions où elles auront l'avantage de renouveler à propos et d'étendre la discussion, celles que je pourrais y ajouter.

Je poursuis donc, et je passe aux principes subséquents. La substance, dit Spinoza, est nécessairement infinie. Or, l'est-elle en effet partout où elle se trouve et telle que nous la reconnaissons dans l'homme et dans le monde? Elle l'est dans Dieu, sans contredit, parce qu'en lui elle n'est bornée ni en rien ni par rien; mais si elle l'est dans l'être parfait, l'est-elle dans l'être imparfait, et n'est-il pas évident qu'en nous d'abord, du même acte par le-

quel nous affirmons que nous pensons et que nous sommes, nous affirmons également que nous sommes et que nous pensons d'une manière finie ; et que hors de nous, pareillement dans l'ordre de la création, nous ne voyons rien que de limité? Nous ne pouvons échapper à l'infini, mais nous ne le pouvons pas plus au fini ; ils nous sont l'un comme l'autre, quoique d'une façon différente, partout présents et manifestes ; ils ne se séparent pas à nos yeux et ne vont pas l'un sans l'autre, et, tout comme nous ne concevons pas le fini sans l'infini, nous ne concevons pas davantage l'infini sans le fini. L'infini sans le fini ne serait pas le véritable infini ; il lui manquerait le fini lui-même qu'il n'aurait pas eu la vertu de produire et de déterminer. Il y a donc avec la substance infinie la substance finie ; il y a celle qui est en soi et par soi, et celle qui est en soi, quoique non par soi. Ainsi, au fond, le même argument qui atteint et renverse le premier principe de Spinoza, renverse aussi le second ; à tous deux, ce qu'il y a à opposer, c'est une idée plus générale et plus complète de la substance.

Il en sera de même du troisième, qui consiste à soutenir que la substance est indivisible. Oui, sans doute, elle est indivisible si on la réduit par hypothèse à n'être que la substance infinie et divine ; mais si, au lieu de cette restriction hypothétique et arbitraire, on lui donne sa légitime et véritable extension, c'est-à-dire encore une fois, si on la reconnaît dans la création en même temps que dans le créateur, et si, dans la création, on distingue entre eux l'esprit et la matière, indivisible dans l'un, elle ne le sera plus dans l'autre. Dans la matière, en

effet, elle sera étendue, figurée, localisée, impénétrable et mobile, par conséquent divisible. Elle sera, je le répète, divisible. Et pourquoi ne le serait-elle pas, d'après Spinoza? parce que ce serait la qualité et non l'être, l'eau et non la substance de l'eau, qui le seraient, selon l'exemple qu'il prend. Mais la qualité serait donc alors quelque autre chose que l'être qualifié? elle en serait indépendante et aurait un autre caractère. Ce serait une *forme substantielle* ou un *accident réel*, comme l'objecte Bayle à Spinoza, qui, cependant, comme cartésien, ne croit à rien de semblable, et l'eau serait un *quiddite* d'une certaine nature, tandis que le sujet aqueux en serait une autre d'une autre nature. Il n'y a pas de subtile explication qui puisse échapper à cette difficulté. Qu'on dise, si l'on veut, avec Leibnitz, que la substance matérielle est simple et indivisible, comme la substance spirituelle, dont elle diffère plutôt en degré qu'en essence, on le peut sans contradiction, parce qu'en même temps qu'on admet l'indivisibilité dans la substance, on l'admet dans la qualité; mais, l'admettre dans celle-ci et la rejeter dans celle-là, voilà ce qui n'est pas conséquent, et, si habile que Spinoza se montre dans l'art du raisonnement, il ne parviendra pas à démontrer comment il y a l'eau qui se divise et le sujet aqueux qui ne se divise pas.

Mais, selon lui, la substance n'est pas seulement absolue, infinie, indivisible, elle est encore unique; car, si elle ne l'était pas, il y aurait d'autres substances qui devraient s'expliquer par quelqu'un de ses attributs, qui auraient par conséquent avec elle identité d'attributs, ce qui ne peut pas être d'après

sa théorie (p. 46). Il faudrait d'ailleurs que, pour qu'il y en eût plusieurs, elles fussent engendrées ou génératrices, qu'elles fussent effets ou causes; or il n'y a pas effets et causes là où il n'y a rien de commun entre les choses; et des substances n'ont rien de commun quand elles n'ont pas mêmes attributs, et elles ne peuvent pas avoir mêmes attributs. La substance est donc unique.

Tel est, en le réduisant à ses principaux arguments, le nouveau point de doctrine à examiner dans Spinoza. Mais je m'arrêterai peu à le discuter en lui-même et au fond, parce que, d'avance et par ce qui précède, il se trouve implicitement réfuté. Je me bornerai à rappeler que s'il est démontré qu'il y a substance absolue et substance relative, substance infinie et substance finie, substance indivisible et substance divisible, il l'est par là même qu'il y a pluralité de substances; et je m'attacherai seulement à deux propositions accessoires que suppose et qu'enveloppe le raisonnement de l'auteur.

La première est celle-ci : qu'il n'y a pas dans la nature deux substances de mêmes attributs, parce que, pour qu'il y en eût plusieurs, il faudrait les distinguer, et qu'on ne pourrait les distinguer que par la diversité de leurs attributs. Évidemment ici Spinoza se laisse ou veut nous entraîner à une confusion d'idées contre laquelle nous devons nous mettre en garde avec soin. Ainsi, d'abord, il n'est pas vrai qu'on ne distingue les choses qu'en les qualifiant, on les distingue aussi en les comptant; le nombre sert à les déterminer tout comme la qualité; quand on dit de plusieurs choses, fussent-elles d'ailleurs identiques, qu'elles sont deux, trois, quatre,

plus ou moins, on ne les voit pas comme si elles n'étaient qu'une, comme si elles étaient toutes en une; on les voit les unes hors des autres, les unes distinctes des autres : il suffit pour cela de leur reconnaître l'individualité ou une existence déterminée. Mais on les distingue en outre, et très-bien, quand elles ont mêmes qualités, si ces qualités n'ont pas même durée, même intensité, mêmes modifications accessoires, même combinaison avec d'autres qualités. Or, c'est précisément en cet état que se présentent à nos yeux les identités et les ressemblances dont nous avons l'expérience; elles ne sont point pures mais mêlées, point abstraites mais concrètes, et le particulier se joint au général, l'accidentel à l'essentiel, de manière à les nuancer, à les varier, à y marquer des différences sans y amener des oppositions. Ainsi, dans tous les hommes, il y a l'homme; mais, avec l'homme, il y a aussi le temps, le lieu, le pays, la race, la religion, la civilisation, toutes les circonstances, en un mot, morales et matérielles, qui permettent de distinguer une génération d'une autre, une population d'une autre, une communion, une classe, une famille, d'une autre, et enfin une personne d'une autre. Pour le dire encore, en d'autres termes, un genre n'est qu'un genre et ne se distingue pas de lui-même; mais les espèces qu'il renferme, mais les individus de ces espèces se distinguent entre eux de telle sorte que la diversité dans ses nuances ne s'arrête en effet que là où elle doit finir pour ne pas détruire la similitude. Dans l'ordre de réalité et de composition où se présentent à nous toutes les choses, les substances de mêmes attributs, qui cependant se distinguent,

sont aussi nombreuses que la variété des individus et des espèces compris dans chaque genre. Il y a donc dans la nature plus d'une substance de même attribut.

Par conséquent aussi, et j'arrive à la fois à la deuxième proposition dont j'ai parlé plus haut, et à la conclusion de mon raisonnement, des substances de même attribut, mais diverses en degrés, mais diverses en durée et à divers titres variées, peuvent être les unes à l'égard des autres productrices ou produites. Les plus parfaites peuvent engendrer, et les moins parfaites être engendrées; la plus parfaite de toutes peut être la cause de toutes, et si elle le peut elle le doit, précisément parce qu'elle est la plus parfaite, la souveraine perfection consistant à créer : et alors il n'y a plus la substance unique, solitaire, stérile, qui n'a d'action que pour se modifier, qui ne vit que d'elle-même à elle-même sans rien avoir qui sollicite et attire sa puissance; il n'y a plus ce Dieu sans famille, auquel ne peut convenir le doux nom de notre père, que donnent à celui qu'elles aiment les créatures intelligentes; il y a le Dieu à la fois de la nature et de l'humanité, ces deux enfants qu'il s'est donnés à des degrés différents, semblables entre eux et à lui-même; il y a la substance qui a produit d'autres substances à son image et s'en est fait comme une société sur laquelle elle répand et fait éclater sous mille formes sa divine providence; il n'y a plus cette unité en quelque sorte jalouse qui retient et garde en elle toute espèce de pluralité, ou n'en laisse rien paraître qu'avec la vaine existence de mode et d'attribut; il y a une unité, amie et soigneuse de la pluralité, qu'elle veut

dans sa bonté de toute éternité, et à laquelle, au jour où elle a résolu de la créer, elle communique largement l'existence et la vie, et pour tout une part de l'univers l'intelligence et la liberté.

Et puisque j'en suis sur ce point, et que d'ailleurs c'est une proposition qui se trouve aussi mêlée aux deux que je viens de discuter, est-il vrai du moins, comme l'entend Spinoza, que deux substances ne peuvent être cause l'une de l'autre, parce qu'elles ne peuvent être de même attribut, et que, n'étant pas de même attribut, elles n'ont rien de commun entre elles? Commençons par accorder, pour ne pas trop nous engager, et ne pas tomber dans nos explications d'incident en incident, que deux choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être la cause l'une de l'autre. Mais est-ce à dire pour cela que deux substances comme substances ne peuvent pas avoir entre elles un rapport de causalité? Elles n'ont rien de commun. Et pourquoi, selon Spinoza? parce qu'il ne saurait y en avoir deux de même attribut. Mais si, comme je crois l'avoir prouvé, rien n'est moins exact que cette sophistique assertion, si non-seulement il y en a deux, mais un nombre innombrable d'attributs, les mêmes au fond, quoique avec une foule de diversités de degrés, de durée, de circonstances et de combinaisons, beaucoup ont quelque chose de commun, beaucoup par conséquent peuvent être ou contribuer à être les causes les unes et des autres, et il y a en particulier celle qui est la substance par excellence, qui, quoique à la distance de l'infini au fini, présente, avec toutes les substances qui existent au-dessous d'elle, assez de rapprochements et même de similitudes pour qu'elle en

puisse être légitimement le principe générateur. Avec de telles relations, la filiation est non-seulement possible, mais elle est évidente et certaine. Dieu a fait l'homme et le monde, parce que dans l'homme et le monde, il y a assez de Dieu pour témoigner par l'ouvrage de l'existence de l'auteur.

Ainsi, en résumé, Spinoza n'établit bien dans le *de Deo* aucun des principes qu'il avance, et dans la manière dont il les propose il y a plus de rigueur apparente et d'artifice logique que de raison et de vérité ; isolés ou combinés, ils sont tous en eux-mêmes sujets aux plus graves objections. Mais s'ils le sont en eux-mêmes, ne le seront-ils pas aussi dans les conséquences auxquelles ils conduisent? C'est ce dont nous allons juger par une rapide appréciation, tant la chose est maintenant facile, en nous bornant du reste, comme il convient, à celles de ces conséquences qui sont comprises dans le *de Deo*, réservant l'examen des autres pour le moment où nous étudierons celles des parties de l'*Éthique* dans lesquelles elles sont développées.

La première est celle-ci : Dieu est la substance absolue, infinie, indivisible et unique, et rien n'est que par lui, avec lui et en lui.

Ainsi je suis en Dieu, je suis un des mille modes dont sont capables ses attributs, j'y suis une des idées qui varient sa pensée, en correspondance avec une des formes qui varient son étendue; j'y suis un double accident de sa nature infinie; je ne suis donc qu'un accident, qu'une modification, qu'un phénomène, et quand je me dis à moi-même : *Cogito, ergo sum*, je me fais illusion; je ne suis pas réellement, c'est Dieu qui est moi-même, c'est lui qui

est cette âme dont je crois avoir conscience, c'est lui qui, dans une de ses manières d'être, prend le caractère de ma personne, et je devrais non pas dire : Je pense, donc je suis; mais sous l'apparence de mon *moi*, c'est Dieu qui pense, qui est. Voilà sans autres remarques ni réflexions pour le moment, d'abord parce que le sujet n'en demande pas beaucoup plus, ensuite parce qu'il y aura à y revenir dans le *de Mente*, voilà, dis-je, le fond de la doctrine psychologique que déduit Spinoza de sa doctrine métaphysique. Il en est de même de sa physique : le monde aussi est en Dieu, il y est comme l'homme, aussi vain quant à l'être, aussi dépouillé d'existence substantielle et réelle ; c'est encore en lui, ou plutôt à sa place, et sous son nom Dieu qui est et se fait corps par l'étendue qu'il possède et qu'il varie de mille façons. Les expressions de Spinoza sont à cet égard très-nettes : « Rem extensam (dit-il) et rem « cogitantem vel attributa Dei esse, vel affectiones « attributorum Dei ; » et d'autres que je relèverai à l'occasion. Aussi ne voit-on pas trop pourquoi il prend encore parfois quelques ménagements de termes, comme quand il dit quelque part les substances étendues (p. 47), ou les choses créées. A quoi bon, dans un sens, cette réserve ou cet oubli, après qu'on s'est déclaré si ouvertement dans un autre?

Mais outre cette difficulté, en elle-même capitale, de rendre raison de l'homme et du monde comme de modes des attributs divins, il y a celle non moins grave qui consiste à concilier entre elles, comme attributs divins, la pensée et l'étendue, ou d'expliquer comment la substance unique et indivisible, réunit en

elle à la fois l'esprit et la matière. Si Spinoza, je l'ai déjà remarqué, eût entendu la matière à la façon de Leibnitz, il eût sans doute pu avec moins d'embarras l'attribuer à Dieu comme l'esprit; mais il n'en est pas ainsi, il n'en fait pas une monade ou un développement de monade, il en fait quelque chose de divisible, de non simple, de non spirituel (se rappeler son exemple de l'eau, et un passage du *de Emendatione*, où il admet une différence essentielle entre l'âme et le corps); il ne saurait donc bien la rapporter à un sujet simple et spirituel; et ce n'est que par une vaine subtilité qu'il sauve son opinion de cette évidente contradiction. Aussi est-ce là un des points sur lesquels se réunissent et le pressent avec le plus de force, le plus grand nombre de ses adversaires. Les cartésiens n'y manquent pas et l'attaquent avec avantage; ils sont sans doute moins bien venus à combattre en lui, comme ils le font, l'idée de la substance, parce que par leurs principes, s'ils ne les modifient ou ne les abandonnent, ils y sont conduits comme Spinoza. Sous ce rapport, ce n'est pas par Descartes, c'est par Leibnitz qu'on peut bien réfuter l'auteur de l'*Éthique*. Mais ils sont mieux placés pour nier la réunion ou plutôt la contradiction de la pensée et de l'étendue dans une même substance, parce que c'est là une des questions que la philosophie de leur maître a le mieux éclaircies. Ainsi Bayle, par exemple, oppose-t-il en ce sens, soit à Spinoza, soit à ses partisans, plus d'un solide argument; et quand, s'adressant à Kuffelaer, qui soutenait que Spinoza n'attribuait pas à Dieu une étendue corporelle, mais intelligible et non imaginable, il dit avec raison : « Mais si l'étendue des corps

que nous voyons n'est pas l'étendue de Dieu, d'où leur vient-elle à eux qui sont des modes de Dieu? » l'objection est forte, comme on le voit, contre cette manière d'interpréter et d'accommoder le spinozisme, qui n'a guère cependant que ce moyen d'échapper à la difficulté qu'on lui oppose avec raison de réunir dans une même substance la pensée et l'étendue.

Faut-il après cela s'arrêter à cette autre conséquence, que Dieu se détermine et agit par la seule nécessité de sa nature ; qu'il n'a, à proprement parler, ni intellect, ni volonté (p. 52, avec explication, p. 62, de l'intellect ou de la pensée, en acte et de la volonté comme appartenant à la *natura naturata* et non à la *natura naturans*); qu'il n'a point de fins dans ses œuvres, ou plutôt dans ses modes, et que tout suit de lui nécessairement, et dans un ordre nécessaire? qu'ainsi il ne faut pas juger, comme on fait d'ordinaire, du bien et du mal, du beau et du laid, de l'ordre et du désordre, de la vertu et du vice, du mérite et du démérite, de la liberté et de la moralité humaine! Mais tout cela c'est le fatalisme après, et par le spinozisme. Or, l'originalité et en même temps la force de Spinoza n'est pas dans le fatalisme, qu'il a en commun avec bien d'autres, et qui d'ailleurs n'est pour lui que l'accessoire et non le principal ; elle est dans le théisme excessif, qui est son système même. C'est donc là qu'il faut surtout le chercher et le presser. Le reste importe moins, et en général le bon sens suffit pour faire justice de toutes ces négations du libre arbitre de la volonté. Je n'y insisterai donc pas ici ; je dirai seulement que, à la différence de la plupart des doctrines fatalistes,

qui se tire en général de l'état de dépendance dans lequel l'homme se trouve à l'égard de la Divinité, celle de Spinoza s'appuie non plus sur cet état, lequel suppose du moins la distinction et la différence, mais sur celui d'inhérence, de fusion et d'unification, qu'il admet au préalable, par suite de son système; aussi ne doit-elle pas être prise et réfutée comme une autre; elle doit l'être dans son principe et par les arguments qui le ruinent, c'est-à-dire dans ce théisme excessif, et par les raisons qui le combattent.

Je dirai aussi, au sujet de cette liberté de nécessité que Spinoza attribue à Dieu à la place de celle d'indifférence que lui prête Descartes, qu'il n'évite un excès que pour tomber dans un autre, et ne sauve la raison divine qu'aux dépens du libre arbitre. Or il n'y a pas plus en principe de providence sans libre arbitre, que de providence sans raison. Dieu est libre, non comme le pense Descartes, de manière à faire que ce qui est bien ne le soit pas, que ce qui est vrai ne le soit pas; il est libre, mais à la condition du bien, du vrai et de l'ordre qui sont aussi dans son essence, et s'il se détermine spontanément, c'est aussi invariablement selon la perfection de sa nature. D'autre part, Dieu est non pas nécessité, comme le pense Spinoza, mais immuablement déterminé, comme il devrait l'entendre, et cependant il ne l'est pas moins en vertu de sa volonté que de sa sagesse et de sa bonté; et si c'est invariablement, c'est néanmoins librement aussi, qu'il suit dans tous ses actes les lois de sa perfection. De sorte que la vraie providence, ou le Dieu qui réunit en lui les deux conditions essentielles de la perfection morale, la règle

et la volonté, la raison et la liberté, n'est ni le Dieu de Descartes qui a celles-ci sans celles-là, ni le Dieu de Spinoza qui a celles-là sans celles-ci; c'est un Dieu qui possède mieux le double attribut pour lequel et par lequel seulement il est bon et sacré à l'homme. (Voir ici un morceau sur le même sujet, dans l'Introduction de cet *Essai*.)

Après ces réflexions que j'ai dû indiquer plutôt que développer, je terminerai par une dernière remarque, applicable à toute l'*Éthique*, mais plus particulièrement au *de Deo :* elle est relative à la méthode, sur laquelle il ne faut pas craindre de faire de fréquents retours, parce qu'elle est capitale dans la philosophie de Spinoza. Cette méthode, dit-il, est celle que suivent les géomètres, *more geometrico ;* et, en effet, elle en a tout l'appareil extérieur, elle en affecte même les formes avec une recherche et un soin qui vont jusqu'à l'abus. Mais en a-t-elle au même point l'esprit de rigueur et de vérité ? c'est ce qu'on ne saurait accorder, avec quelque puissance d'ailleurs et quelque industrieuse habileté que Spinoza la manie. Les géomètres ont leurs termes à eux, leurs définitions, leurs axiomes, et par suite leurs propositions, leurs démonstrations et leurs corollaires; Spinoza les a également; mais tandis que chez eux, termes, définitions, axiomes, propositions et démonstrations ne donnent jamais lieu au doute, ni à la confusion, tant tout y est clair et vrai; chez lui il n'en est pas de même, et on y peut à bon droit disputer soit des termes, soit des définitions, soit des axiomes, soit par conséquent des démonstrations; et cela parce que, en plus d'un point, et en des points essentiels, il n'y a pas toujours ou vérité

ou clarté suffisantes. J'en donnerai pour exemple le principe même de tout le système, c'est-à-dire la définition de la substance, et cette autre proposition qui n'a guère moins d'importance, à savoir, qu'il n'y a pas dans la nature deux substances de même attribut. On a vu dans ce qui précède comment elles peuvent, l'une et l'autre, être combattues et jugées. Il y a, à cet égard, à faire une étude pleine d'intérêt de ceux des adversaires de Spinoza qui le prennent dans les détails et le suivent dans ses raisonnements pour ainsi dire pied à pied. Je citerai Wittichius entre autres, auquel le cartésianisme doit un commentaire critique du traité de l'*Éthique*, qui n'en marque peut-être pas les défauts généraux avec assez de pénétration, mais qui excelle à en relever les inexactitudes partielles et les erreurs de détail. Ces lectures, jointes aux observations qu'on aura pu faire par soi-même donneront, je pense, la conviction que Spinoza n'est pas parvenu à transporter légitimement la méthode des géomètres dans le domaine de la métaphysique. Mais en outre, peut-être dans l'intérêt même de ses idées, y avait-il à suivre une autre méthode plus propre à les faire valoir. Supposons en effet que, procédant par voie, non plus d'ontologie, mais de psychologie et d'expérience, proposant son système comme probablement il lui était venu (j'ai essayé à cet égard quelques explications dans sa biographie), il eût commencé par montrer combien l'âme est en elle-même imparfaite et bornée, combien faible et dépendante, quel besoin continuel elle a d'être soutenue, conservée et comme recréée, à quel état de vanité, et pour ainsi dire de néant, elle est réduite devant Dieu; quand ensuite, comme con-

clusion de toute cette analyse, qu'avec le profond sentiment de sa propre infirmité il eût pu rendre si attachante, il eût insinué que cet être pouvait bien n'être qu'un des modes de la substance qui seule est, certes il eût séduit plus d'esprits, et plus fortement ébranlé ceux même qu'il n'eût pas séduits; car d'abord il est des natures qui, comme celle de Spinoza, ont plus que d'autres une certaine disposition et une certaine inclination aux doctrines de ce genre; ensuite, il n'est pas de natures, quelque opposées qu'elles y soient d'ailleurs, qui n'en aient parfois la tentation ; et la preuve, c'est le fait même de la place de ce système dans l'histoire de la philosophie; puisqu'il y est, il a ses raisons d'y être, il a ses racines dans la pensée humaine. Eh bien, Spinoza, qui d'ailleurs est un de ses plus fermes et plus puissants représentants, n'a peut-être pas profité autant qu'il le pouvait des facilités qu'il eût trouvées auprès de certaines intelligences, par cette manière de philosopher, pour les toucher ou du moins les troubler de ses principes. Au lieu de décrire, il a défini; au lieu de partir de l'âme, il est parti de l'être; il a procédé en géomètre et non en psychologue, et par toute cette ontologie à appareil mathématique il a plus embarrassé que convaincu, et plus rebuté que remué les esprits. Aussi son livre, qui avec un autre art eût pu être pour quelques-uns une séduction dangereuse, n'a-t-il pour personne ce péril, et peut-il devenir au contraire pour ceux qui ont le courage de l'étudier sérieusement, le sujet d'un rude mais utile exercice de raison.

Et maintenant respirons un peu, avant de passer au *de Mente*; et pour nous préparer à le mieux com-

prendre, recueillons-nous et méditons ce que nous venons d'étudier dans le *de Deo*. Car, comme l'un de ces traités n'est que la conséquence de l'autre, et que, selon les paroles de Spinoza, l'explication de l'âme et de sa destinée est la suite de celle de Dieu ou de l'être infini, bien pénétrer dans celle-ci est une excellente manière de s'initier à celle-là.

CHAPITRE V.

L'ÉTHIQUE. — DE MENTE.

Après avoir examiné le *de Deo*, je vais examiner le *de Mente*, et passer par conséquent de la doctrine ontologique à la doctrine psychologique de Spinoza. C'est en effet ici de l'âme que Spinoza va raisonner; raisonner, dis-je, et j'emploie à dessein cette expression; car toute sa théorie, au lieu d'être ce qu'elle pourrait être chez un autre philosophe, ce qu'elle est chez Descartes par exemple, une suite d'observations analysées et généralisées, ne sera en effet qu'une suite de conclusions déduites de ses principes métaphysiques. On est donc d'avance assuré que ce seront des idées empruntées au *de Deo* qui serviront de principes aux conclusions du *de Mente*; et afin qu'on en soit tout d'abord averti, l'auteur a soin de l'annoncer dès le début de son traité; en conséquence, après avoir proposé, selon son constant usage, un certain nombre de définitions et d'axiomes dont voici les plus importants :

L'idée est une conception et non une perception,

parce que perception implique passivité, *ab objecto pati*, tandis que conception dit activité;

L'idée adéquate est celle qui a absolument tous les caractères d'une idée vraie;

Les modes de la pensée, comme l'amour, le désir, ou toute autre affection, ne vont pas sans l'idée de la chose aimée, désirée, etc., et cette idée peut aller sans aucun autre mode de la pensée;

Nous ne sentons et ne percevons aucunes autres choses particulières que les corps et les modes de la pensée;

L'auteur, dis-je, à la suite de ces définitions et de ces axiomes, commence par quelques idées sur Dieu, qui lui paraissent nécessaires à l'explication de la nature de l'âme.

C'est ainsi qu'il rappelle et établit de nouveau que la pensée est un attribut de Dieu, comme l'étendue en est un autre; que Dieu a nécessairement l'idée de son essence et de tout ce qui en découle, que cette idée est unique, malgré toute la diversité des modes qu'elle embrasse; que l'être formel des idées a pour cause Dieu en tant que pensant, et non en tant que se manifestant par un autre attribut, ou ce qui revient au même, que les idées ont pour cause non leur *idéat* ou leur objet, mais Dieu en tant que pensant; que les *idéats*, par conséquent, ne suivent pas de la nature de Dieu en tant qu'il est doué de pensée, mais en tant qu'il est revêtu d'un autre attribut, l'étendue, dont au reste ils découlent avec la même nécessité que les idées elles-mêmes de la pensée; et insistant sur cette dernière proposition qui peut se traduire en celle-ci : l'ordre et l'enchaînement des idées sont les mêmes que ceux des choses, il explique

dans une *scolie* comment la puissance de penser égale en Dieu celle d'agir, comment tout ce qui suit en lui *formellement* de sa nature infinie, suit *objectivement* dans les mêmes rapports et la même liaison de son idée ; il dit que la substance étendue et la substance pensante sont au fond une seule et même substance considérée sous deux aspects divers, et que l'idée de l'étendue et l'étendue elle-même ne sont qu'une même chose sous deux noms ; et comme ce n'est pas ici une opinion que Spinoza énonce sans conséquence, qu'il la tire du principe et du fond même de son système, qu'il la caractérise nettement, qu'il y revient fréquemment et toujours avec la même précision, il faut y voir tout ce qu'il y a mis, et reconnaître que ce n'est rien moins que la conception en germe de l'harmonie préétablie, à laquelle Descartes, ni surtout Malebranche, ne sont pas sans doute étrangers, mais que Leibnitz seul en se l'appropriant a peut-être présentée, sinon avec plus de profondeur, du moins avec plus d'étendue et d'éclat que Spinoza.

Après ce début qui, comme on le voit, est encore plus théologique que psychologique, il arrive à la psychologie, qu'il expose, selon sa méthode, dans une suite de propositions dont je vais rapporter les principales.

Il n'est pas de l'essence de l'homme d'être une substance, car il n'est pas par lui-même. Son essence est donc d'être un mode, ou, pour mieux dire, le double mode de deux grands attributs de Dieu, de la pensée comme esprit, et de l'étendue comme matière ; d'où il suit que ce qui le constitue est d'une part une idée, et de l'autre une chose particulière,

objet de cette idée, et qui s'appelle le corps; de sorte que pour prêter à Spinoza une définition qui n'est que le résumé des expressions que je viens de citer, l'homme est une idée en regard du corps, dont elle réfléchit les modifications; un peu à la manière de la monade intelligente de Leibnitz, qui est aussi un miroir où le monde extérieur est représenté. D'où il suit en général que l'âme, qui est cette idée, correspond de tout point dans ses diverses déterminations, tant aux éléments dont se compose, qu'aux phénomènes que produit et manifeste le corps; qu'elle est d'autant plus apte à percevoir, que le corps est plus susceptible de combinaisons et de changements d'états; qu'elle n'est pas simple, mais complexe, et plus ou moins complexe, selon que le corps lui-même offre plus ou moins de complexité; et comme toutes les idées, dont elle est comme la résultante, ont pour objet le corps et peuvent être dites sensibles ou sensations, on peut, si ce n'est avec Spinoza, qui ne se sert pas de ces termes, du moins avec Boulainvilliers, qui les emploie expressément, la définir, comme déjà Hobbes l'avait fait à peu près, comme plus tard le fit Condillac, une collection de sensations.

Or, si telle est l'âme humaine, on s'explique aisément de quelle manière elle connaît et les choses qu'elle connaît; elle ne connaît que par représentation, et ce qu'elle connaît est son propre corps et ceux qui le modifient, et de l'un et des autres elle ne connaît que les affections ou les modes, elle n'y voit que des modes et n'y conçoit pas la substance. On s'explique de même comment elle se souvient et ce dont elle se souvient. Elle ne se souvient que de ce

qu'elle a connu, c'est-à-dire, des modes de son corps et de ceux d'autres corps. Mais pour qu'elle se souvienne, voici ce qu'il faut qu'il arrive. Si les objets continuaient à se montrer à elle de telle sorte qu'elle ne pût pas en supposer la non-existence ou l'absence, elle continuerait à les voir comme d'abord elle les voyait; elle n'aurait pas la mémoire, elle n'aurait que l'imagination (p. 96). Mais l'imagination touche de si près à la mémoire elle-même, que pour bien comprendre celle-ci, il est nécessaire au préalable de bien se rendre raison de celle-là. Qu'est-ce donc que l'imagination? Quel en est le procédé, ou plutôt la mécanique? comme le dit Boulainvilliers, et on va voir que le mot est juste.

Quand, déterminées par l'impulsion de quelque corps extérieur, les parties fluides du nôtre se portent fréquemment sur les parties molles dont il se compose, elles finissent insensiblement par en changer les plans; dès lors elles ne sont plus réfléchies comme elles l'étaient auparavant; et si par la suite il arrive qu'elles se portent spontanément vers les plans nouvellement formés, elles sont réfléchies de la même manière que quand elles étaient poussées par les corps extérieurs, et tant qu'elles gardent cette direction, notre corps, affecté dans le même sens, donne occasion au retour des mêmes pensées dans l'âme; c'est-à-dire que l'âme revoit comme présent le corps extérieur qui a été la cause du premier mouvement, et cela autant de fois que se répète le même phénomène, et c'est là ce qui s'appelle imaginer : « Quum mens hac ratione contemplatur cor« pora, eamdem imaginari dicemus. » (P. 98.)

Maintenant qu'est-ce que la mémoire? l'imagina-

tion elle-même, sauf cette circonstance, qu'en revoyant comme présents les corps qui ne le sont pas, nous savons qu'ils ne le sont pas : « Nam si mens, « dum res non existentes, ut sibi præsentes imagi- « natur, simul sciret, res illas revera non existere, « hanc sane imaginandi potentiam virtuti suæ na- « turæ, non vitio tribueret. » La mémoire n'est donc autre chose qu'un certain enchaînement d'idées relatives aux objets extérieurs, qui se règle sur l'ordre et la liaison des impressions de notre corps, et qui (pour compléter cette définition de Spinoza) nous fait juger que ces objets sont absents ou détruits.

Mais l'âme n'a pas seulement la connaissance, l'imagination, la mémoire, elle a aussi la conscience. Comment l'a-t-elle? le voici : Dieu a l'idée de l'âme, ou l'idée de l'idée du corps. Or, cette idée de l'idée du corps est unie à son objet, comme l'âme elle-même l'est au sien; elle est donc intime à l'âme, et c'est dans cette intimité que consiste la conscience.

L'âme toutefois ne se connaît que dans son rapport avec le corps ou comme idée du corps, puisque c'est là sa nature; et parce qu'elle n'est pas l'idée du corps considéré en lui-même, mais seulement dans ses modes, elle ne se connaît que comme idée des modes ou des affections du corps.

Mais quels sont les caractères de ses idées, soit dans la simple connaissance, soit dans l'imagination et dans la mémoire? Comme l'objet en est toujours notre corps et lès corps extérieurs, ou plutôt leurs propriétés, et que ces propriétés sont naturellement confuses et peu distinctes, nous ne voyons rien clairement, et d'une façon *adéquate*, tant que,

intérieurement et par la réflexion, nous n'avons pas reconnu les convenances, les différences, les oppositions et l'ordre des choses qui occupent notre pensée (p. 106). « Dico expresse quod mens nec sui « ipsius, nec sui corporis, nec corporum externo- « rum adæquatam, sed confusam tantum cognitio- « nem habeat, quoties externe, ex rerum nempe for- « tuito occursu, determinatur ad hoc vel ad illud « contemplandum, nec quoties interne, etc. »

Mais les idées ne sont pas seulement claires ou confuses, elles sont aussi vraies ou fausses. Qu'est-ce qui fait qu'elles le sont? Elles sont vraies quand elles conviennent avec leur *idéat*, quand elles sont adéquates ou absolues et parfaites; c'est ainsi qu'elles le sont constamment en Dieu, parce qu'en lui nécessairement, en vertu de cette harmonie dont il a déjà été parlé, la puissance de penser égale celle d'agir, et que l'ordre des idées est l'ordre même des choses; mais dans l'homme elles ne le sont qu'accidentellement, et seulement quand il lui arrive de se placer en quelque sorte au point de vue de Dieu. Elles sont fausses par là même quand elles sont inadéquates, mutilées et confuses (p. 108), de sorte que la fausseté n'est rien en elles de positif, c'est une simple privation : « Falsitas consistit in co- « gnitionis privatione, quam ideæ inadæquatæ, sive « mutilatæ et confusæ involvunt. »

Mais, si telles sont les idées fausses, il n'est pas impossible de les ramener à la vérité; car il suffit de les éclaircir, de les compléter, de les égaler à l'objet auquel elles se rapportent. Or, nous en avons le moyen, qui consiste, comme il a été déjà dit, à comparer les choses pour en saisir les relations, et à

s'élever ainsi des notions particulières et partielles aux notions générales et complètes; celles-là, en effet, sont claires, *adéquates*, et par conséquent vraies. Qu'on ait donc soin de rechercher ce qui est commun à tout un ordre d'êtres et qui se retrouve également dans tous et dans chacun, et on parviendra certainement à se former de telles idées, et on passera de l'ignorance ou de l'erreur à la science (p. 109).

Mais ce n'est pas assez d'avoir déterminé les idées fausses en elles-mêmes, il faut encore savoir de quelle source elles proviennent. Or, on aura peu de peine à la découvrir si l'on distingue entre eux trois genres de connaissances (p. 114) : 1° celles que nous tirons par l'abstraction des perceptions mutilées et incomplètes des sens et qui forment ce qu'on peut appeler une expérience vague, *experientia vaga;* et celles qui nous viennent d'autrui au moyen de la conversation, des livres et des témoignages, et qui constituent ce qu'on nomme l'opinion, l'imagination; 2° celles qui se composent de notions communes *adéquates*, et peuvent être dites de raison; 3° celles enfin desquelles résulte la science intuitive, et qui diffèrent des secondes en ce qu'au lieu de procéder du particulier au général, de l'essence des choses à Dieu, elles procèdent du général au particulier, et de l'idée *adéquate* de tel ou tel attribut de Dieu à l'essence des choses. Or, ce ne sont ni les connaissances du troisième genre, ni celles du second, qui sont sujettes à l'erreur; ce sont celles du premier. Toute cause d'erreur est donc dans le témoignage des sens et dans celui des hommes; c'est donc à les consulter l'un et l'autre avec discer-

nement que nous devons mettre toute notre étude. Quand, à l'aide de ces précautions, on a évité l'erreur et trouvé la vérité, on a un moyen bien simple de le reconnaître et de s'en assurer, c'est la vérité elle-même qui, comme la lumière, se manifeste par sa propre vertu, « sicut lux se ipsam manifestat, « veritas et norma sui et falsi est. » (P. 116.)

Après avoir encore démontré quelques autres propositions, mais moins importantes que les précédentes, relatives à la connaissance, Spinoza quitte cette théorie et passe à celle de la liberté qui occupe la fin du *de Mente*; toutefois, ce n'est pas pour y insister et s'en expliquer longuement, et on en comprend la raison : la théorie de la liberté n'est en effet chez lui que la négation même de cette faculté, et il faut bien moins de discours pour dire d'une chose qu'elle n'est pas, que pour dire qu'elle est et ce qu'elle est. Spinoza se réduit donc à établir rapidement que l'âme qui est une idée ne peut comme telle être le principe et la cause libre de ses actions, mais qu'elle y est déterminée par une cause, qui l'est elle-même à son tour par une autre, et ainsi de suite à l'infini. Il est donc très-bref sur ce point, et il pouvait même l'être plus encore; car, après ce qu'il en avait déjà dit dans le *de Deo*, il n'avait guère besoin d'y revenir dans le *de Mente*; dès le premier de ces traités, c'en était fait de la liberté.

Aussi, quand Spinoza entre ici dans quelques explications sur ce point, c'est bien moins pour exposer sa doctrine elle-même, que pour la défendre contre certaines objections auxquelles elle peut donner lieu, et surtout en faire valoir et en célébrer les avantages.

Ainsi il dit aux cartésiens qui pensent avec leur maître que la volonté est par sa nature la faculté du jugement, que c'est aussi son sentiment; mais qu'en même temps il est d'avis que si vouloir c'est juger, juger est un acte d'intelligence, qui est toujours déterminé par une cause, elle-même déterminée par une autre, etc.; que, par conséquent, ce n'est pas un acte libre. Il dit que la volonté ne se distingue pas de l'intelligence, qu'elle n'est pas plus étendue, qu'elle n'est pas plus capable de demeurer en suspens; qu'ainsi, de toute façon, elle se rapporte à l'intelligence, qu'elle en a tous les caractères et qu'elle en suit toute la loi; ce qui explique parfaitement comment elle n'est pas libre.

Il regarde donc sa doctrine comme la seule conforme à la vérité; il la tient de plus pour très-utile, et voici les raisons qu'il en donne :

1° Elle nous enseigne que nous agissons et vivons d'autant mieux selon Dieu et en Dieu, que nous le connaissons mieux; cette connaissance étant pour nous un principe de piété en même temps que de béatitude. D'où le désintéressement de la vertu qui ne doit attendre de Dieu, en quelque sorte, que Dieu lui-même, au lieu de compter sur des récompenses avec une sorte de servilité; 2° elle nous apprend également à supporter avec calme la bonne et la mauvaise fortune, en nous les montrant comme les suites nécessaires des éternels décrets de Dieu; 3° elle nous dispose à nous montrer sociables, c'est-à-dire sans haine, sans mépris, sans envie et sans colère, à l'égard de nos semblables; pleins de cette charité virile, qui ne vient pas de la superstition, de la partialité ou d'une puérile pitié, mais de la

seule raison ; 4° enfin, elle éclaire la politique elle-même, en traçant aux gouvernements la marche qu'ils doivent suivre pour faire que les citoyens se conduisent avec sagesse.

Ces dernières réflexions me rappellent celles d'un auteur, moins célèbre sans doute, mais qui a cependant ses mérites, et dont j'ai dans le *livre* précédent analysé la philosophie de Geulincx, qui a fait aussi une *Éthique*, et qui, partant également de la philosophie de Descartes, arrive comme Spinoza, quoique avec beaucoup moins de vigueur, à peu près aux mêmes conclusions. Geulincx vante de même avec une sorte de sombre enthousiasme, les bienfaits de cette espèce de fatalisme religieux, qui nous fait vivre et agir, ou plutôt nous annihiler en Dieu.

J'ai terminé l'analyse du traité *de Mente;* j'en commence la discussion. Mais je n'ai pas besoin d'avertir que je la prends, en quelque sorte, où j'ai laissé celle du *de Deo,* et que j'en retranche par conséquent ce qui ne regarde pas expressément la psychologie.

J'ai déjà parlé plus d'une fois de la méthode de Spinoza; cependant je ne puis guère me dispenser d'en dire encore un mot.

On peut sans doute, en philosophie, procéder logiquement de l'ontologie à la psychologie. Mais s'il est permis de faire un tel rapprochement, c'est à Dieu et non à l'homme qu'il est donné de procéder ainsi ; car c'est seulement à l'intelligence qui est dans le secret même de l'être, qui voit la cause avant l'effet, et le créateur avant la créature, qui connaît tout *a priori,* qu'une telle marche est convenable. Pour l'homme, à moins que par miracle il n'ait le don de

penser et de connaître comme Dieu lui-même, la cause ne se relève que par l'effet, le créateur que par la créature, l'être en lui-même que par les êtres; ainsi, pour lui, la psychologie, dans l'ordre d'acquisition de ses connaissances, ne vient pas après, mais avant l'ontologie qu'elle prépare; elle n'en vient pas, elle y va; elle n'en suit pas, elle y conduit. Quand donc on renverse ce rapport, on fait comme ferait Dieu, on se place à son point de vue, on juge comme il jugerait. Or, c'est là une témérité dont il est bien rare qu'on ne porte la peine. Pour avoir ainsi tenté d'emporter comme d'assaut ces hauteurs d'une sublime métaphysique, le plus souvent il est arrivé qu'on s'est précipité dans des abîmes. Plusieurs l'ont osé; les uns avec plus d'ignorance et d'inexpérience du danger, et par conséquent avec plus de chance de s'égarer; les autres avec plus de moyens de se préserver. Spinoza est un de ces derniers; et cependant qu'a-t-il fait? d'une ontologie hasardeuse il n'est descendu qu'à une psychologie incomplète et erronée; là est en grande partie le vice de son système; c'est pourquoi cette première critique, la plus générale de toutes, devra se retrouver au fond de toutes celles qui vont suivre.

D'après la théorie psychologique de l'auteur, telle qu'elle vient d'être analysée, l'âme, considérée dans sa nature, n'est pas une substance, mais un mode, un des modes de la pensée divine, c'est-à-dire une idée, ou, mieux encore, une collection d'idées représentatives du corps.

Or, est-ce ainsi qu'il faut entendre l'âme?

Eh quoi! je ne suis pas une substance, ni par conséquent une cause! je ne suis pas une chose,

une force pensante ; je ne suis qu'une pensée, je ne suis qu'une manière d'être dont un autre est le sujet ; moi qui me sens modifié, qui me vois durer et persister sous tous ces modes divers, je ne suis réellement qu'un mode ; quand j'ai conscience, ce n'est pas de moi, c'est de Dieu que j'ai conscience, c'est en Dieu que je me perçois, ou plutôt c'est Dieu qui se sent[1] et se voit en moi, qui me donne l'illusion de mon individu et de ma personne. Mais autant vaudrait que, prenant le contre-pied de cette hypothèse, on me dît que c'est moi qui suis Dieu, qui en me posant pose Dieu. Il me semble que je me prêterais mieux à une déception, qui aurait au moins, pour motif ou prétexte, ce profond sentiment de ma vie individuelle, porté, il est vrai, jusqu'à l'enivrement d'un égoïsme sublime d'orgueil et d'ambition. Ce sont là, sans contredit, deux énormes excès, mais dont je comprends mieux encore le second que le premier ; car, enfin, que Dieu soit *moi*, voilà ce que je ne puis admettre, malgré tous les efforts de subtile et ferme logique que fait avec tant d'art l'industrieux génie de Spinoza, pour me montrer que cela s'explique par la manière dont l'infini se détermine en fini, et la pensée absolue en une certaine pensée, qui s'appelle la pensée humaine. J'ai beau tâcher de m'oublier, de me rapporter corps et âme et de m'unifier à Dieu, de lui livrer ma substance pour ne rester qu'un simple mode, bon gré mal gré, je demeure ce que mon esprit me dit qu'il m'a fait, et au cri de ma conscience, qui proclame si haut ma nature, je suis certain que je suis ; que je

[1] C'est en Dieu que nous avons conscience, dit quelque part Spinoza.

suis aussi *celui qui est ;* si l'on me pardonne ces expressions, qui ont au moins le mérite de dire que l'œuvre de Dieu n'est, pas plus que Dieu lui-même, vaine et illusoire, quant à l'être, une fois qu'elle est créée.

Je suis un être *en soi*, quoique je ne sois pas un être *par soi*, et je me rapporte et m'unis à Dieu sans perdre en lui mon existence ; et j'en glorifie d'autant mieux sa puissance infinie, bien plus grande, en effet, si les œuvres de ses mains sont de réelles créatures, que si elles n'en étaient que des apparences, que des œuvres vaines et sans soutien.

L'âme n'est donc pas une idée ; elle n'est pas davantage une collection d'idées ; il serait aisé de le prouver : je n'aurai qu'à reproduire, en les appliquant à Spinoza, les arguments décisifs que le puissant dialecticien, que je n'ai pas besoin de nommer, a dirigés contre Condillac au sujet du même sentiment. Mais je me bornerai à dire que cette collection d'idées, qui n'est pas une unité, mais un tout, croît et décroît comme telle, se compose et se décompose comme telle, comme telle aussi naît et meurt, ou du moins peut mourir, si, surtout assujettie à la même loi que le corps, elle en suit toutes les vicissitudes. En effet, nous verrons dans une autre partie de l'*Éthique* que si, selon Spinoza, l'âme peut être immortelle, c'est seulement par certaines de ses idées qui persistent et demeurent ; à peu près, comme le corps a aussi son immortalité, dans les atomes indestructibles dont il est l'assemblage. Mais la collection elle-même sera sujette à toutes les variations et à toutes les destructions d'un tout qui, à chaque instant, est fait, défait, puis refait et encore défait, jusqu'à ce qu'enfin, ce qui doit en rester, se

dégage et se fixe, mais toujours à l'état de mode et nullement de substance. Ainsi, ce qui sera immortel en nous ne sera pas notre personne, qui, en elle-même, n'est pas, mais certaines idées de Dieu, qui seul est et seul dure. Ce qui sera immortel en nous, ce sera Dieu.

Ce n'est pas tout, quand l'âme serait une idée, comme le veut Spinoza, elle ne serait pas une idée qui, ainsi qu'il le suppose, aurait dans le corps auquel elle est unie, avec une simple différence nominale, son semblable, son pareil, en un mot, son *idéat*. Elle n'est pas plus au fond l'analogue du corps, que la pensée en général n'est l'analogue de l'étendue. Il n'est pas plus vrai que dans l'homme l'âme et le corps soient deux faces, deux appellations d'une même chose, qu'il ne l'est que, dans Dieu, la pensée et l'étendue ne soient qu'un même attribut sous un double aspect. L'âme est, par son essence, une chose, et le corps en est une autre; elle a ses propriétés et ses fonctions, comme le corps a les siennes; elle a l'unité, l'identité, la vie, l'intelligence, l'amour et la liberté, comme le corps, la divisibilité, la pénétrabilité, la nutrition, la respiration, la circulation, la génération, etc..... Et non-seulement l'âme ne peut pas être assimilée au corps, mais elle peut même être conçue comme sans liaison avec le corps; elle a pu être avant, elle pourra être après, elle peut donc être sans le corps; elle ne se définit donc pas nécessairement par son union avec le corps. Descartes l'a assez montré dans son analyse du *Cogito;* l'âme se définit comme elle se connaît en elle-même et par elle-même; l'âme est la force, *suî conscia*, présentement, mais non absolument en union avec le corps;

et, pour reprendre ici la langue de Spinoza, l'âme est une idée qui n'est pas nécessairement l'idée du corps; qui, lors même qu'elle est celle du corps, est aussi celle de l'esprit, celle de Dieu, et des autres âmes; elle n'est donc pas bien définie l'idée de cette chose particulière qui s'appelle le corps.

Mais poursuivons. Par sa nature et son origine, l'âme a ses propriétés et ses facultés (p. 129). Celles de ses facultés qui sont expliquées dans le traité *de Mente* sont l'intelligence et la volonté. On sait quelle est sur l'une et l'autre la doctrine de Spinoza.

On se rappelle ce qu'elle est en ce qui regarde l'objet, les caractères, les modes d'acquisition, de conservation et de développement de la connaissance. J'en laisserai de côté tous les points secondaires pour examiner plus particulièrement ceux qui ont le plus d'importance.

Ainsi, d'abord, en ce qui touche l'objet de la connaissance, Spinoza l'admet; il l'admet hautement; tout son système en témoigne, et, pour le mieux marquer, il lui donne même un nom exprès, et l'appelle *idéat*[1]; mais en même temps qu'il le proclame, ne le nie-t-il pas en quelque façon, par la manière dont il en établit le rapport avec l'idée? En effet, quand il dit qu'une idée *adéquate* a toutes les propriétés d'une idée vraie, indépendamment de son objet (p. 77), *quatenus sine relatione ad objectum consideratur*, quand il dit encore que ce n'est pas l'*idéat*, mais Dieu qui en tant que pensant constitue l'être formel et l'essence de l'idée (p. 81), ne laisse-

[1] « Idea vera cum ideato suo debet convenire, » p. 36. — ..... « Hoc est « id quod in intellectu objective continetur debet necessario in natura « dari, » p. 62.

t-il pas supposer que si l'idée peut ainsi se former et se caractériser, être tout ce qu'elle doit être par elle-même ou par Dieu, et sans l'action de l'*idéat*, cet *idéat* est pour elle à peu près comme s'il n'était pas? Ne fût-il pas, elle n'en serait pas moins; elle étant, il peut donc ne pas être; elle n'a donc pas en elle-même, et dans la manière dont elle est quelque chose de déterminé, un signe et comme une marque qui atteste qu'il est; et, s'il est encore admis, c'est par une hypothèse gratuite et non par une certitude intime; de l'objet au sujet il ne se fait rien qui révèle le premier au second, et celui-ci, vide au fond de *réalité objective*, ne porte en lui aucun indice de l'être réel de celui-là. Le spectateur du dehors, Dieu ou Spinoza, au point de vue de Dieu, sachant que les choses sont entre elles de telle manière qu'en fait il n'y ait pas d'idées sans *idéat*, peut sans doute savoir que l'une de ces choses entraîne l'autre; mais le spectateur du dedans, mais l'âme elle-même, le sujet dans lequel il ne se passe rien qui lui vienne de l'objet, l'exprime et le démontre, a beau regarder et chercher en soi, il n'y trouve rien qui lui donne et lui assure l'être extérieur, et il reste seul en face de lui-même, sans raison déterminante de croire à autre chose qu'à sa propre pensée. Voilà quelle serait la conséquence de la maxime de Spinoza si elle était prise et poussée avec toute rigueur logique. Ce serait l'infirmation de l'*idéat* par la supposition que l'idée peut être tout ce qu'elle est indépendamment de l'*idéat* lui-même. Du reste, ce serait une conséquence que confirmerait également la manière dont Spinoza explique dans l'*Éthique* et ailleurs, le bien, le droit, le juste, etc.; il en fait quelque chose de si

variable, de si relatif et de si dépendant du sujet, qu'il ne s'en exprime pas autrement que Hobbes, et que le plus absolu des ontologistes ne professe pas sur ce point une autre opinion que le plus décidé et le plus net des sensualistes.

Et puisque l'occasion se présente de faire un tel rapprochement, je remarquerai que ce n'est pas seulement sur la manière d'entendre l'existence, mais aussi la nature de l'objet de la connaissance, que ces deux penseurs se rencontrent. En effet, ils le tiennent tous deux pour sensible et matériel. Je n'ai pas besoin de rappeler quel est à cet égard le sentiment de Hobbes; quant à celui de Spinoza, il suffit, pour en juger, de revenir à la définition qu'il donne de l'âme humaine. Il est évident, en effet, que si elle n'est que l'idée du corps, elle ne saurait dans sa pensée embrasser que le corps, et que toute sa connaissance, réduite en principe à la sensation (si toutefois d'après son système il peut y avoir sensation), n'est encore à son dernier terme que le développement de la sensation; en sorte qu'à la rigueur elle ne conçoit rien que de corporel, et qu'elle ne se connaît elle-même que par son rapport avec le corps; et cependant Spinoza admet Dieu et la substance, ce qu'il a de plus spirituel dans l'être; il les admet comme spirituels; il admet l'âme au même titre; il abonde en expressions et en explications spiritualistes. Il est sous ce rapport plein des principes cartésiens; ce n'est donc pas sans embarras et sans une certaine contradiction qu'il suppose en même temps qu'il n'y a d'idée que la sensation et d'objet d'idée que l'être sensible. Il y a toujours une grande difficulté à expliquer par la sensation la con-

naissance de ce qui en soi ne paraît pas tomber sous les sens.

Après ces remarques qui sont fondamentales, je ne m'arrêterai pas à relever dans la théorie de la connaissance de Spinoza la manière toute mécanique de rendre raison de la mémoire, ni la subtile explication qu'il donne de la conscience dans le sens de son système ; je n'insisterai pas davantage sur les trois genres de connaissances, qui sont cependant mieux observés ; ni sur ce caractère de la vérité, la clarté, que Spinoza fait justement consister dans la généralité de l'idée, développant ainsi avec précision la maxime de Descartes à cet égard ; sur tous ces points divers, la simple exposition suffit pour l'appréciation ; je n'en fais donc pas une critique à part et je passe sans plus tarder à la doctrine sur la liberté qui termine le *de Mente*.

Je n'entrerai pas plus ici dans le fond de la question que lorsqu'une première fois cette doctrine s'est présentée à nous dans le *de Deo ;* et ma raison de m'abstenir à présent comme alors, c'est que chez Spinoza le fatalisme n'est que secondaire et ne vient que comme conséquence de son système ; je me bornerai donc simplement à quelques rapides réflexions. Il y a d'abord à noter le changement d'opinion qui a lieu chez lui sur ce point du *Cogitata* à l'*Éthique*. Dans le premier de ces traités, l'auteur croit à la liberté, malgré les difficultés qu'il y trouve ; dans le second, il la rejette à cause de ces mêmes difficultés ; il semble que de l'un à l'autre elles se soient grossies à ses yeux, de manière à ébranler sa foi, au reste assez peu ferme. Il y a ensuite à reconnaître comment chez lui le fatalisme procède à la

fois et s'écarte de la philosophie cartésienne. Spinoza pense avec Descartes que la volonté est la faculté de juger ; mais à la différence de Descartes, qui l'en sépare expressément, il la ramène à l'intelligence, et comme, selon lui, pour l'intelligence, il y a toujours une cause déterminante, elle-même déterminée par une autre cause, et ainsi de suite à l'infini, il nie la liberté de la volonté. Mais d'abord il n'est pas vrai que vouloir soit juger. Je ne m'arrêterai pas à le montrer. Ensuite, s'il est vrai que juger et vouloir soient des déterminations de notre esprit, ce ne sont évidemment pas des déterminations du même genre, puisque l'une est une simple adhésion, la plupart du temps fatale à la vérité perçue, et l'autre une résolution prise en quelque sorte au delà et en dehors du jugement, en pleine possession de soi-même et avec un libre effort pour agir. Voilà ce que Spinoza n'a pas suffisamment discerné, ou plutôt ce qu'il n'avait pas intérêt à bien discerner, pour rester d'accord en ce point avec son système général. Du reste il a raison, quant au rapport qu'il établit contrairement à Descartes entre le jugement et l'idée; ils ne se divisent pas, en effet, comme à tort on le suppose, de manière à se rapporter l'un à la volonté, l'autre à l'intelligence ; ils appartiennent tous deux à la seule intelligence.

Spinoza est donc fataliste, et il l'est sans être arrêté par aucuns des scrupules qui pourraient embarrasser une autre philosophie que la sienne ; il l'est sans trouble, sans détour, avec une sorte de fermeté et de satisfaction de conscience qu'on se plairait presque à partager, tant on y sent de sincérité, si

on ne réfléchissait à la fausseté et à l'énormité d'une telle doctrine.

Et cependant, d'autre part, il a tout un traité sur la *liberté humaine*, et, à la fin de celui de la *Servitude*, il trace avec une sorte de complaisance le portrait de l'homme libre ; dans le *Politique* et le *Théologico-Politique*, il semble également, en maint endroit, proclamer la liberté ; Wittichius, dans son minutieux et diligent examen de la philosophie de l'auteur, en relève avec soin de nombreux passages en ce sens, qu'il oppose comme de juste au fatalisme si hautement établi dans l'*Éthique*. Est-ce donc que Spinoza, placé sur cette question entre sa conscience et sa logique, entre son bon sens et son système, s'est relâché de sa rigueur, pour prendre le parti de la sagesse, au risque d'être inconséquent? Je le pense, et il serait difficile de penser d'une autre façon, en présence d'expressions telles qu'elles ne laissent guère de place au doute; cependant je ne crois pas non plus que la contradiction soit au moins dans l'esprit de Spinoza aussi flagrante et aussi déclarée qu'on pourrait le supposer, et il est un trop ferme logicien pour que, si en effet elle eût été aussi visible et aussi grossière, il ne l'eût pas évitée, ou du moins palliée. Mais il a dû se faire illusion, et, moitié subtilité, moitié abus de langage, se persuader qu'en effet il restait fidèle à son système. Voici comment on pourrait expliquer le raisonnement par lequel il est possible qu'il se soit lui-même abusé.

L'homme est libre et n'est pas libre, sans qu'il y ait là rien qui implique. Il n'est pas libre, si être libre c'est être la cause première et déterminante de

ses actes. Mais si être libre c'est suivre sa nature sans contrainte, l'homme est libre comme le fleuve qui coule sans obstacle, toutes les fois qu'il se développe selon les lois de son essence ; il est libre comme toute chose qui accomplit bien sa destinée ; il est libre comme tout ce qui est parfait à quelque titre que ce soit ; et en lui la liberté, qui est la perfection, est un état plutôt qu'une faculté ; ce n'est pas du moins la faculté de se posséder et de se conduire soi-même ; il peut être par conséquent libre et nécessité tout ensemble. C'est l'opinion de Hobbes, on le sait, qui se sert même de ces termes, et c'est vraisemblablement aussi ce qu'entend au fond Spinoza. Ainsi, pour le répéter, être libre, selon lui, ce serait l'être en vertu de la nécessité de sa nature, ce serait n'avoir ni en soi ni hors de soi aucune opposition à cette nécessité, ce serait y céder à la fois avec toute régularité et toute facilité.

Ainsi, du moins à mon sens, pourrait-on se rendre compte des deux affirmations, en apparence opposées, de Spinoza sur la liberté, et comprendre comment au fond elles se concilient dans sa pensée, et n'y accusent pas dans tous les cas une de ces évidentes contradictions qui n'eussent pas échappé à une raison aussi vigilante et aussi ferme que la sienne.

Je n'ai plus que quelques mots à ajouter touchant ces heureux effets que Spinoza, dans son enthousiasme pour la doctrine qu'il professe, énumère et décrit avec une sorte de candeur, de douce et sereine complaisance : soumission, aspiration et participation à la nature divine ; modération et calme dans la bonne comme dans la mauvaise fortune ; équité,

charité, dans nos rapports avec autrui; esprit de sagesse et de liberté dans le gouvernement de l'État, tels sont, selon lui, les sentiments dont doit être animé quiconque partage sa croyance; et ils devaient être les siens, je n'hésite pas à le dire; ils devaient être ceux de cette âme qui par penchant et nature était pleine de religion, de fermeté et de douceur. Mais de ce qu'il les avait dans son idée, en même temps que ses principes, il les rapportait à ses principes, et, confondant en lui la personne avec l'auteur, le sage avec le métaphysicien, il se trompait ainsi lui-même sur les vrais fruits de sa philosophie. Que si, plus impartial et plus juste envers lui-même, il eût sévèrement distingué en lui le caractère et les opinions, il ne fût pas tombé dans cette illusion, et il eût reconnu que, même à les prendre le mieux possible, ces opinions ne pouvaient avoir les bonnes conséquences qu'il leur attribuait. Ainsi que pourraient-elles donner? tout au plus à la place de la libre et sainte soumission à Dieu, née de la foi en sa providence, un abandon sans vertu aux lois de la nécessité; à la place de la résignation et de la modération volontaires, une sorte de patience apathique et sans mérite; à la place de cette charité active, vigilante, principe de tout bien social, une certaine habitude d'humeur inoffensive, qui n'empêcherait rien, comme elle ne ferait rien; en politique, une disposition assez vaine, et même au fond contradictoire, à imprimer à la société une libre et sage direction. Voilà ce qui arriverait en mettant les choses au mieux, en supposant qu'un tel système ne rencontrerait, pour y pénétrer et y répandre ses tristes germes, que de bonnes et douces âmes; mais s'il

tombait, au contraire, sur de mauvaises natures, toujours si empressées à rechercher et à recueillir les funestes semences échappées des mains de la philosophie, il produirait malheureusement les fruits les plus détestables. On l'a dit mieux que je ne le dirais, et je ne veux pas le redire; mais je dois au moins rappeler que si pour les uns ce système n'est encore qu'un principe de faiblesse et d'indifférence, il en est un pour les autres d'une énergie effrénée, qui se permet tout et justifie de tout, d'une licence d'autant plus facile et d'autant plus déréglée qu'elle n'a ni scrupules pour la retenir, ni remords pour la ramener : fausse et terrible doctrine, qui gâterait les meilleurs hommes, dépraverait les plus vicieux, corromprait les États comme les individus, ne laisserait à l'humanité, si même elle les lui laissait, que ses plus médiocres vertus, et s'adresserait à ses plus mauvais penchants pour les exciter et les excuser. Terrible doctrine, en effet, si par son excès même elle ne soulevait et ne révoltait les consciences au lieu de les séduire, et ne se trouvait ainsi réduite à n'être que l'occupation d'un petit nombre d'esprits, plus entêtés de logique qu'appliqués à la vérité, et même, dans cette disposition, plus curieux de spéculation que de pratique et d'action. Que si cependant on veut s'expliquer comment elle a eu sa raison, puisqu'elle a eu sa place dans l'histoire de la pensée humaine, il faut se rappeler qu'il est des circonstances où, du moins par accès, les âmes peuvent se sentir inclinées à cette passivité sans volonté et d'une déplorable indifférence, ou à ces emportements sans frein d'une aveugle énergie; et qu'alors quelque chose de cette conception, sous forme du

reste religieuse plutôt que philosophique, peut être un moment bienvenu de ces natures abandonnées. Mais ces crises passées, et dans le cours ordinaire des destinées humaines, alors que les consciences ne sont chancelantes ni malades, elle a peu de chances d'avoir crédit; je ne sais, au reste, si cette manière un peu empirique, il est vrai, de juger un tel système est suffisamment rigoureuse; mais il me semble que jamais il n'a quelque faveur auprès de nous que dans ces instants d'inertie, de paresse et de langueur, durant lesquels il nous plairait de livrer lâchement notre destinée à tout événement; ou bien dans ces conjonctures qui, nous surprenant enivrés d'activité et de mouvement, impétueux et sans frein, nous pousseraient hors de tout ordre, de toute mesure et de toute règle. Car ce n'est guère qu'au sein de cette double espèce d'abandon et d'oubli de nous-mêmes que nous pourrions consentir à n'être qu'une vaine ombre, prête à se dissiper au moindre souffle, ou un tourbillon perdu que sa course effrénée entraîne et précipite dans l'abîme. Jamais, dans d'autres situations, nous n'accueillerions de pareilles pensées; nous les repousserions au contraire de toute la force de notre foi au bien et à la liberté : concluons donc que le spinozisme, au point de vue de la morale, n'est que la doctrine des mauvais moments et des mauvais penchants de notre nature.

J'ai fini l'analyse et la discussion du *de Mente*; je passe au *de Affectibus*.

CHAPITRE VI.

L'ÉTHIQUE. — DE AFFECTIBUS.

Spinoza, en tout ce qu'il fait, ne fait rien comme un autre, et dans son *Éthique* en particulier, il ne ressemble à personne. On a pu le voir par les deux précédents traités : on pourra le voir également par celui-ci.

Il rattache en effet de telle sorte le *de Affectibus* au *de Mente,* et par suite au *de Deo,* sa théorie particulière des passions à sa théorie générale de l'âme et de l'être en soi, qu'il a eu le secret d'être neuf, non pas sans doute quant aux faits, où il n'y avait pas matière à nouveauté, mais quant aux raisons de ces faits qui pouvaient encore être variées; c'est ce que prouve clairement la lecture même de ce traité, et ce que laissera également voir, quoique très-sommairement présentée, l'analyse que je vais en faire. On peut s'en apercevoir dès l'avant-propos; car après y avoir critiqué la plupart des auteurs qui ont écrit avant lui sur les passions, et qui, dit-il, semblent les avoir considérées non comme des faits de la nature soumis à ses lois communes, mais comme des espèces d'exceptions à l'œuvre qu'elle suit en toutes choses, Spinoza déclare que, quant à lui, il en parlera comme il ferait de lignes, de surfaces et de solides, *more geometrico,* selon la méthode des géomètres; parce que, à son sens, l'humanité n'est pas dans la nature comme un état dans un autre

état, qu'elle n'y a pas son indépendance, son existence et sa vie à part, mais qu'elle y tient étroitement, s'y confond et s'y mêle, et en reçoit ses passions en vertu de la même nécessité qui règle et produit tout le reste. Elles ont donc leurs principes, par lesquels elles s'expliquent, tout aussi rigoureusement que les vérités géométriques. C'est pourquoi aussi il en raisonnera sans raillerie comme sans fiel, sans mépris comme sans violence, il en dissertera comme il a disserté dans les deux parties précédentes de Dieu et de l'âme humaine.

Et ce qu'il annonce dans ce début il le tient dans toute la suite de son traité.

Ainsi, il met d'abord en avant quelques définitions dont il croit avoir besoin pour les démonstrations qu'il se propose.

J'appelle, dit-il, *adéquate*, la cause qui par elle-même suffit pour faire concevoir distinctement son effet; *inadéquate*, celle au contraire qui ne le fait concevoir que confusément.

Nous sommes actifs, dit-il encore, lorsque nous sommes la cause *adéquate* de quelque chose qui se passe en nous ou hors de nous; passifs au contraire quand nous n'en sommes que la cause *inadéquate* ou partielle.

Par affections, il entend les modifications du corps qui en augmentent ou en diminuent, en favorisent ou en contrarient la puissance et l'action.

Après ces définitions et quelques *postulata* qu'il prend pour accordés ou pour antérieurement démontrés, il aborde successivement les diverses propositions qu'il a le dessein d'établir.

Les premières contiennent une théorie de la cause

appliquée aux passions, et c'est justement que Spinoza procède de ce point de départ à toute la suite de ses explications. L'âme en effet est une cause qui se sent et qui s'aime, qui désire parce qu'elle s'aime, et qui selon qu'elle est favorisée ou contrariée dans ses désirs, jouit ou souffre de ces modifications; elle est une cause en face d'autres causes, qui deviennent pour elle des objets d'amour ou d'aversion, de poursuite ou de fuite, et qui, physiques ou morales, nuancent d'après ces caractères les sentiments qu'elles provoquent. La causalité est ainsi au fond de tout dans les phénomènes de la sensibilité; et il faut savoir gré à Spinoza de l'avoir nettement reconnu.

L'âme est active ou passive, dit-il, selon qu'elle a des idées *adéquates* ou *inadéquates*; elle l'est plus ou moins selon qu'elle a plus ou moins des unes ou des autres.

C'est donc en conséquence de ses idées qu'elle est cause et qu'elle agit, qu'elle vit et se modifie; or, comme elle n'a en elle aucun motif pour se détruire et ne pas se conserver, autant qu'elle le peut elle tend à être et à persévérer dans son être. Et non-seulement elle fait cet effort, mais elle a conscience de le faire, et témoigne de ce sentiment par ses actes et sa conduite.

Mais si elle est une idée ou une collection d'idées, c'est en regard du corps à la condition duquel elle participe par la pensée; de sorte qu'elle a besoin de le voir être, de l'affirmer, d'en repousser la négation, ou, comme le dit Spinoza, l'exclusion d'existence, et que cet effort qu'elle fait pour persévérer dans son être, elle l'étend par suite à son *idéat*, dont la

constante perception est nécessaire à son existence. Idée du corps par sa nature, elle n'est réellement qu'autant qu'elle en est l'idée claire et qu'elle en emporte l'affirmation; si elle en impliquait la négation, elle serait elle-même négative et tendrait au néant. L'affirmation du corps, voilà donc sa vie, et elle vit plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins affirmative; sa force, par suite, se règle, se mesure, se diminue ou s'accroît, se développe ou s'arrête, selon sa manière de concevoir et d'affirmer ce corps. C'est pourquoi elle s'efforce de représenter ou d'imaginer les choses qui en augmentent et en secondent l'existence. Et quand elle en imagine qui l'affaiblissent, elle aspire à les effacer ou à les chasser de sa mémoire.

Telle est la théorie générale que propose Spinoza pour rendre raison des passions.

Il pose donc en principe que tout être tend à être, et à être selon son essence et sans limite dans le temps.

L'âme a par conséquent cette tendance, et comme elle l'a avec conscience, au lieu d'un simple mouvement, c'est une émotion, une volonté, un *appétit* qu'elle éprouve.

Mais elle n'est âme que comme idée du corps. Par conséquent tout ce qui augmente ou diminue la puissance du corps, la modifie elle-même dans le même sens.

Or, elle ne peut être ainsi modifiée, c'est-à-dire passer d'une moindre à une plus grande, ou d'une plus grande à une moindre perfection, sans éprouver de la joie ou de la douleur.

Telles sont ses premières passions; mais ces pas-

sions, elle ne les sent pas seulement pour l'objet direct qui les provoque, elle les sent aussi pour tout objet qui s'associe à celui-là; de là la sympathie ou l'antipathie, c'est-à-dire la disposition à jouir ou à souffrir, sans cause précise et bien connue.

L'âme jouit et souffre aussi de la présence d'un objet qui, sans lui être par lui-même réellement bon ni mauvais, a rapport et ressemblance avec un autre objet qui lui plaît ou lui déplaît.

Elle jouit de plus ou souffre pour le compte d'autrui comme pour son propre compte, et des affections des êtres qu'elle aime elle fait ses propres affections. Elle jouit de leur joie, souffre de leur souffrance, aime de leur amour, etc.

Il y a en outre une foule de passions, tant directes qu'indirectes, auxquelles l'âme est sujette. Spinoza les démêle, les analyse et les explique, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports, avec autant de rigueur que de finesse, et toujours conséquemment aux principes qu'il a posés.

Je ne le suivrai pas dans le détail de ces savantes déductions, parce que ce serait long, difficile, et de peu d'utilité. J'en donnerai seulement les résultats les plus généraux, tels que lui-même les a présentés dans un certain nombre de définitions qui résument sa théorie.

La joie, dit-il, est le passage d'une moindre à une plus grande perfection.

La douleur est le contraire.

La joie peut être accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et alors elle devient l'amour, et la douleur de son côté d'une idée analogue, et à son tour elle devient la haine.

Si la joie est accompagnée de l'idée d'une cause agréable par accident, c'est le penchant, *propensio;* c'est l'aversion, si à la douleur se joint l'idée d'une cause désagréable au même titre.

L'espérance est une joie mal assurée, née de l'idée d'une chose future ou passée sur l'existence de laquelle nous conservons quelque doute.

La crainte est le contraire.

Et l'une se change en sécurité et l'autre en désespoir, quand d'une part comme de l'autre le doute se tourne en certitude.

Quand l'événement passe l'espérance, il y a vive réjouissance ou allégresse (*gaudium*); quand c'est la crainte, il y a regrets poignants (*conscientiæ morsus,* qu'il ne faudrait cependant pas traduire ici par remords; il y aurait inexactitude).

Mais ce ne sont pas là toutes les nuances de la joie et de la douleur; il y en a une foule d'autres, comme la commisération, qui est la douleur accompagnée de l'idée du mal que souffre notre semblable; comme la dureté, qui par opposition est une sorte de plaisir qu'on trouve à voir souffrir autrui, etc., etc.

L'amour et la haine ont de même leurs modifications très-variées :

Ainsi la faveur, *favor,* ou l'amour que nous inspire une personne qui a fait du bien à une autre;

L'indignation, qui est à la haine ce que la faveur est à l'amour;

Existimatio, ou l'estime hors de mesure, qui consiste à être partial par amour;

Le mépris, à être partial par haine;

L'envie, qui nous porte par haine à nous réjouir

du malheur d'autrui ou à nous attrister de son bonheur.

La générosité (Spinoza dit *misericordia*, mais sans tenir au mot), qui nous fait jouir de son bonheur ou souffrir de son malheur.

Quant à l'acquiescence, c'est la satisfaction de soi-même, ou le repos de la joie, qui tient à la conscience que l'âme a de sa force; l'humilité est le sentiment contraire; le repentir est la douleur avec l'idée d'une action qui a été faite librement. Remarquons en passant cette définition, qui ne peut être dans Spinoza qu'une distraction ou une contradiction : *Quod nos ex libero mentis decreto fecisse dicimus*. Il est vrai que le *dicimus* pourrait s'entendre ainsi : que nous supposons avoir été faite librement.

La honte est la douleur accompagnée de l'idée d'une action que nous pensons être blâmée en nous par les autres; la gloire, le contraire.

Outre la joie et la douleur, l'amour et la haine avec les affections qui en dérivent, Spinoza définit encore le désir et ses principales formes.

Et d'abord le désir est un besoin de posséder, qu'excite le souvenir de l'objet auquel il se rapporte, et que contrarie le souvenir d'un objet contraire.

En conséquence, l'émulation est un désir qui nous vient de ce que nous croyons que d'autres ont dans leur cœur la même passion que nous.

La gratitude ou la reconnaissance est le désir qui nous porte à faire du bien à celui qui, par un sentiment semblable, nous a lui-même rendu service.

La bienveillance est aussi une disposition à faire du bien, mais rapportée aux personnes qui nous inspirent de la pitié.

La colère, la vengeance et la cruauté sont également, mais dans un sens opposé, autant d'espèces de désirs.

Il faut en dire autant de l'audace et de la consternation, etc.

L'humanité, c'est-à-dire la douceur ou la modestie, est le désir de faire ou de ne pas faire les choses qui plaisent ou ne plaisent pas aux autres.

L'ambition est le désir immodéré de la gloire.

La luxure, l'ivrognerie, l'avarice et le libertinage sont encore, chacun selon leur fin propre, des désirs immodérés.

Et, en général, la passion, *affectus animi qui pathema dicitur*, est une idée confuse par laquelle l'âme affirme, ou sent que sa puissance d'être augmente ou diminue, et par laquelle elle se détermine à penser à une chose plutôt qu'à une autre (p. 197).

J'ai maintenant, je crois, donné une idée suffisante du *de Affectibus*.

Il s'agit de l'apprécier.

Mais d'abord je dois relever l'importance de ce traité, sinon pris en lui-même, du moins dans son rapport avec le but général de l'*Éthique*. En effet, dans l'*Éthique*, ce que se propose au fond l'auteur, le titre le dit assez, c'est la morale, c'est l'art de conduire l'homme à sa fin; et comme sa fin est la liberté, et l'obstacle à cette fin l'esclavage, comme la liberté et l'esclavage sont relatifs aux passions, il faut nécessairement, pour bien comprendre ce qui est ou n'est pas conforme à la perfection de l'homme, savoir quels sont ces faits ou ces états de l'âme, desquels suivent comme conséquences ou son indépen-

dance, ou sa servitude. Le *de Affectibus* est donc une introduction au *de Servitute* et au *de Libertate*.

Après cette remarque sur la place et l'intérêt de ce traité, examinons-en les principaux points.

La théorie qu'il renferme repose en principe sur la conception de la cause, et ce n'est pas sans raison, ainsi que je l'ai montré en commençant. Mais comment Spinoza entend-il et peut-il entendre la cause ?

Selon lui, la cause est une idée ; or, sans doute il est très-vrai qu'il n'y a pas de cause sans idée, ou que toute cause est intelligente ; que celle qui ne l'est pas, n'est pas cause par elle-même, mais seulement par une autre qui a en elle l'intelligence ; et que l'âme en particulier n'a vraiment sa causalité que quand elle sait ce qu'elle fait. Jusque-là donc, et toutefois à la condition expresse de ne pas donner à ces termes tout le sens que leur prête Spinoza, nous pouvons lui accorder que la cause est une idée.

Mais est-elle une substance, une force substantielle, c'est-à-dire une vraie cause ? La réponse à cette question se trouve à chaque page de l'*Éthique*, qui n'est en effet qu'une longue négation de toute force substantielle hors Dieu, dont la nature est encore bien plus celle d'une substance que d'une véritable cause. Si donc la cause dans l'âme humaine y est, comme cette âme elle-même, un phénomène, un simple mode, un effet qu'on appelle cause, mais qui n'en mérite pas le nom, elle n'est pas réellement ce que la suppose l'auteur, un véritable principe actif. Mais accordons qu'elle en soit un : avec quelle vertu l'est-elle ? avec la seule vertu de se modifier elle-même, avec une puissance tout interne et qui ne dépasse pas le sujet, qui n'atteint pas l'objet. En effet,

que peut-elle hors d'elle-même et sur le monde? que peut-elle, par exemple, sur la chose qui semble le plus à sa portée et sous sa prise, sur le corps auquel elle est unie ? rien, absolument rien. Elle ne le meut ni ne l'anime, elle ne s'en sert ni ne le gouverne ; elle n'y détermine pas plus qu'elle n'en reçoit aucune espèce d'impressions; elle le représente et voilà tout, elle n'en est que le miroir. Si donc elle agit, elle ne produit pas; si elle vit, elle ne se développe pas ; et même, à bien dire, elle n'agit ni ne vit, puisqu'elle n'est pas une substance; elle n'est et ne fait rien, et vaine quant au sujet comme quant à l'objet, elle a tous les défauts de sa fausse nature.

Ce n'est pas tout encore : si en l'absence de toute autre propriété, cette cause, qui n'en est pas une, avait du moins celle de se posséder; mais elle n'est pas plus capable de liberté qu'elle ne l'est de motricité, et elle n'a pas plus d'empire sur elle-même que sur les choses qui l'environnent; car tout en elle est déterminé en vertu de cette nécessité qui lui vient de la substance dont elle n'est qu'un des modes. Elle pèche donc de toute façon, et elle n'a rien de la vraie cause.

Tel est le défaut capital de la pensée qui sert de principe à la théorie du *de Affectibus*. Mais ce défaut écarté, il offre, en général, une explication systématique très-satisfaisante des différentes espèces de passions.

CHAPITRE VII.

L'ÉTHIQUE. — DE SERVITUTE. — DE LIBERTATE.
APPRÉCIATION GÉNÉRALE.

Je comprendrai dans un seul chapitre l'analyse et la discussion des deux dernières parties de l'*Éthique;* et cela par la raison qu'elles ont au fond le même sujet et qu'elles sont dans leur rapport comme le commencement et la fin d'une seule et même composition, dans laquelle le *de Servitute* prélude au *de Libertate,* et celui-ci à son tour développe et complète celui-là. De quoi s'agit-il en effet dans l'un et l'autre traité? de la perfection de l'homme considérée successivement sous le double point de vue des obstacles et des secours qu'elle rencontre dans les passions; les passions et la perfection de l'homme, telle est l'étroite unité qui les lie et les rapproche. On peut donc bien les embrasser dans une seule et même étude.

Toutefois, pour ne pas trop étendre et trop compliquer ce travail, j'userai d'un peu plus de liberté que je ne l'ai fait jusqu'ici, et sans m'écarter précisément de la marche de mon auteur, je la suivrai de moins près et me donnerai un peu plus de latitude; j'irai plus vite et passerai avec plus de rapidité sur les points secondaires.

La perfection de l'homme, selon Spinoza, est d'obéir à la raison; et comme la raison ne lui commande rien qui soit contraire à sa nature, sa loi,

d'après la raison, est de s'aimer, de se conserver, de rechercher ce qui lui est utile. Or, sa nature est d'être une idée, ou, si l'on veut, une intelligence; s'aimer et se conserver à titre d'intelligence, rechercher ce qui peut être utile à son développement comme intelligence : voilà pour lui la vertu; la connaissance, voilà sa fin; la connaissance suprême, sa fin suprême; la connaissance de Dieu son souverain bien. Sa perfection consiste donc à être idée le plus possible, à être autant que possible idée claire et complète, en un mot, *adéquate*.

Mais on sait que les passions ont leur part dans l'âme humaine, et elles n'y ont pas toutes la même part, elles n'y interviennent pas toutes de la même façon. Il faut donc les distinguer, et par là même reconnaître celles qui lui sont bonnes ou mauvaises.

Il en est, en effet, qui l'empêchent de passer d'une moindre à une plus grande perfection, on sait que ce sont les termes de Spinoza, d'une moindre à une plus grande connaissance, et finalement à la suprême et absolue connaissance. Ce sont toutes celles qui s'opposent à l'effort qu'elle fait pour penser, pour comprendre, pour s'élever à Dieu par l'entendement; ce sont toutes les passions tristes. Ainsi d'abord la tristesse lui est mauvaise en général, par la raison qui en a été donnée dans le *de Affectibus*, et que je viens de rappeler; elle l'est ensuite en particulier sous les différentes formes qu'elle revêt, dans la haine, dans la crainte, et même dans l'espérance; car, dans celle-ci comme dans les autres, il y a au fond de la tristesse. L'orgueil et le mépris ont encore le même caractère. Mais la pitié elle-même, surtout dans le cœur du sage, est inutile ou fâ-

cheuse : fâcheuse, parce qu'elle est triste; inutile, parce que ce qu'elle peut faire la raison le fait mieux encore. L'humilité, pareillement, est une affection à éviter parce qu'elle n'est que le sentiment et la douleur de l'impuissance; et le repentir, à son tour, est une double faiblesse, puisque celui qui se repent joint à la faute d'avoir cédé à une mauvaise passion, celle de se laisser vaincre par la tristesse : « Is quem « facti pœnitet, bis miser seu impotens est, nam « primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se pa- « titur. »

Telles sont, en général, les passions contraires à la perfection de l'homme, et d'autant plus contraires que leur force est plus grande.

Veut-on juger de leur effet? qu'on regarde par comparaison l'homme libre et l'homme esclave, celui qu'elles laissent suivre sa destination, et celui qu'elles en empêchent. L'homme libre ne songe à rien aussi peu qu'à la mort, et sa sagesse est une longue pensée de la vie et non de la mort; il n'a que des notions parfaites et ne conçoit pas le mal, et s'il vient à s'égarer, il a toujours en lui l'esprit du Christ, c'est-à-dire l'idée de Dieu par excellence, pour le ramener dans la bonne voie. Sa vertu est de la prudence autant que du courage, et il se garde avec autant de soin des bienfaits des ignorants, qu'il compte et fait fond sur la reconnaissance des hommes sages ; jamais il n'agit par ruse, et se croit plus fort sous la loi qui régit la société que dans la fausse indépendance que lui donnerait la solitude. Tel est en lui-même l'homme libre, c'est-à-dire exempt de mauvaises passions ; on peut conclure, par opposition, quel doit être l'homme esclave.

Maintenant, quelles sont les bonnes passions? ce sont toutes celles qui secondent l'âme dans l'effort qu'elle fait naturellement pour s'éclairer et connaître, toutes celles qui la préparent et la conduisent à la science, et surtout à la science de Dieu. Ainsi la joie, sous ce rapport, ne peut que lui être excellente; et de même l'amour, pourvu qu'il soit sans excès, et de même encore le désir né d'un amour bien réglé.

On peut en dire autant de la faveur, de la gloire, de l'acquiescence, qui est même, à cet égard, ce ce qu'on peut espérer de mieux (242), parce qu'elle est le repos dans le sentiment de sa force; et, en général, toute affection qui a la joie pour principe a ce commun caractère, si bien même que le bonheur est non pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même, tant il est favorable au développement de l'intelligence.

Quant à leur effet général, c'est bien sans doute, ainsi que je viens de le dire, avant tout l'idée claire, la connaissance, la science. Mais c'est aussi ce qu'elle entraîne; et par conséquent comme on ne peut pas concevoir Dieu sans l'aimer, on ne peut pas le bien concevoir sans, par suite, le bien aimer, et l'on se trouve ainsi amené de la pure science au pur amour. Ce pur amour occupe tout le cœur, il en exclut toute haine, tout changement, toute tiédeur; il est sans jalousie ni envie; il est cet amour intellectuel qui est sans fin comme sans défaut; il est l'image même de celui que Dieu a pour lui, de sorte que quand nous aimons Dieu de cet amour infini, c'est comme si Dieu s'aimait en nous, ou plutôt c'est Dieu lui-même qui s'aime divinement dans notre âme.

Un tel amour n'est guère de ce monde, quoique

cependant il y soit possible. Mais c'est surtout dans une autre vie, ou, si l'on veut, c'est quand notre âme se réduit dans son développement à ce qu'il y a en elle d'éternel, qu'elle est capable de cet amour.

Tel est, à ses différents degrés, l'effet des bonnes passions : dans sa consommation et dans sa fin il fait notre perfection, comme à son début et dans ses commencements il fait nos premiers progrès.

On peut, je crois, ramener à ces principales propositions que j'ai, comme j'en ai averti, dégagées des démonstrations ou des explications qui les accompagnent, et qu'il ne m'a pas paru nécessaire de reproduire dans mon analyse, la doctrine développée dans le *de Servitute*, et le *de Libertate*.

Après l'avoir exposée, j'ai naturellement à la juger.

Je la jugerai successivement dans les deux points qu'elle présente, l'un relatif à la *servitude*, et l'autre à la *liberté*.

Mais d'abord je dois dire que Spinoza n'entend pas ici par *servitude* et *liberté* ce qu'on entend d'ordinaire par ces mêmes expressions; car, à moins de contradiction, il ne peut être question pour lui d'un état dans lequel l'homme véritablement libre et maître de lui se détermine et se conduit en vertu de sa propre force, et d'un autre état dans lequel il est privé de cette faculté. *Servitude* et *liberté* ne peuvent signifier, à son sens, que deux états dans lesquels il ne s'agit réellement pas de l'absence ou de la présence du véritable libre arbitre, mais seulement d'un certain degré d'imperfection ou de perfection, à peu près comme il en est de la plante ou de l'animal, qui se développent plus ou moins bien, selon la loi de leur nature.

Il ne s'agit donc pas pour nous de savoir s'il a proposé une théorie exacte de la liberté et de la servitude, telles qu'on les entend communément; il ne s'agit que d'une théorie des passions bonnes ou mauvaises dans leur rapport avec la perfection ou l'imperfection de l'âme humaine.

Or, à ce titre, comment la juger?

Elle établit en premier lieu que toutes les passions tristes sont mauvaises, parce qu'elles sont autant de manières d'être qui nous constituent en état de servitude ou de faiblesse.

Mais d'abord est-il bien vrai que la faiblesse tienne en nous, en principe, au développement de ces passions? non; ce sont plutôt ces passions qui tiennent à cette faiblesse; elles n'en sont pas la cause, mais l'effet; elles n'y mènent pas, elles en viennent; et en fait, quand nous souffrons, nous ne souffrons pas sans motif, nous ne commençons pas par la douleur, sans rien qui la détermine, mais nous avons avant tout le sentiment de notre infirmité, duquel naît ensuite et dépend la douleur que nous éprouvons. Tout va sans doute d'ordinaire si vite dans cet enchaînement de phénomènes, que nous n'avons guère la faculté d'en apprécier la succession. Mais il n'en est pas moins vrai que quand nous le pouvons, voici ce que nous remarquons : nous nous trouvons, par notre nature, sans cesse disposés à agir, ou, pour parler comme Spinoza, notre essence consiste en un constant effort à persévérer dans notre être, à le conserver, à le développer. Or, notre condition est telle, et nos rapports tels avec les choses qui nous environnent, qu'à chaque instant nous rencontrons des obstacles à cet effort, et que nous

avons la perception des difficultés qu'ils nous suscitent.

Mais nous n'avons pas cette perception sans en avoir en même temps une autre ; nous ne savons pas ce qui nous arrête sans nous sentir arrêtés; nous nous sentons donc empêchés et limités dans notre action ; nous nous sentons esclaves et faibles, pour reprendre encore ici les termes de notre auteur, et nous sommes tristes de ce sentiment. En sorte que réellement nous ne sommes pas faibles parce que nous sommes tristes, mais que nous sommes tristes parce que nous sommes faibles. La tristesse n'est pas la faiblesse, elle n'en est que la conscience; et, à la rigueur, il se pourrait qu'elle n'en fût pas toujours la suite, il suffirait pour cela qu'un moment nous n'eussions pas le sens de notre situation. Ainsi dans tous les êtres chez lesquels il n'y a pas sentiment, intelligence, dans toutes ces forces de la création qui ont la vie sans le savoir, et qui comme nous et plus que nous sont sujettes à opposition, il y a défaut de développement, limitation, faiblesse, et cependant il n'y a pas douleur. La plante qui vient mal, et à laquelle le sol, l'air et le ciel sont peu propices, est chétive et languissante; elle est faible dans son espèce, mais elle n'en souffre pas, parce qu'elle n'en a pas conscience. Quant à l'homme, lorsqu'il est triste et faible, il est triste à cause de sa faiblesse, et non faible à cause de sa tristesse.

Mais, selon Spinoza, toutes les passions tristes sont mauvaises, parce qu'elles nous font passer, comme il le dit, d'une plus grande à une moindre perfection

Or, il faut ici distinguer. Il y a sans doute des passions tristes qui sont en effet mauvaises, l'envie

et la vengeance, par exemple. Elles le sont parce qu'elles peuvent nous porter à de mauvaises actions, parce qu'au lieu de nous exciter à une énergie bien réglée, elles nous disposent à des artifices ou nous poussent à des emportements qui sont contraires à la vertu. Et cependant, à y bien regarder, il est encore juste de remarquer que si ce qu'il y a de triste en elles a cela de fâcheux, il s'y mêle en même temps je ne sais quel chagrin amer, quelle pointe de remords, qui, au moins par instant, nous font réfléchir sur nous-mêmes, et reconnaître ce qu'il y a au fond d'impuissance et d'infirmité dans ces vicieuses affections. On n'est pas envieux, on n'a pas les tourments et les douleurs de l'envie sans s'avouer qu'il y a dans ce sentiment méchanceté et bassesse, et sans, par suite, éprouver un certain besoin de revenir à plus de noblesse et de générosité. On n'est pas non plus violent sans sentir que la violence est une preuve de faiblesse bien plutôt que de force, et sans avoir aussi quelque désir de modération et de douceur, en sorte que, même lorsque la tristesse a le moins de bons effets pour notre âme, elle a encore quelque chose de salutaire et de fortifiant, elle a encore le caractère et la propriété de l'épreuve ; et, en ce sens, je ne craindrais pas de dire qu'il peut être bon à certaines âmes d'avoir passé par l'envie, et même par la vengeance : peut-être sans l'expérience de ces tristes et mauvaises passions n'auraient-elles pas certains mérites qu'elles n'ont dus qu'à l'effort tenté par elles dans la douleur, pour vaincre le mal dont elles souffraient.

Mais ce qui est hors de doute, c'est qu'il y a une foule de passions tristes qui n'ont rien de mauvais,

qui n'ont rien que d'excellent. Toutes celles qui tiennent à des faiblesses inévitables et fatales, à des faiblesses dont nous ne pouvons être responsables ni coupables, à des faiblesses sans vice, toutes celles-là sont en nous comme des impressions de la Providence, qui ont pour but de nous exciter, de nous apprendre, de nous habituer à bien agir et à bien vivre; toutes sont des leçons et des avertissements, toutes sont de vraies épreuves. Si elles nous manquaient, ce serait alors que, loin d'en être plus forts, nous serions, faute de ce sentiment, d'une incurable infirmité. Je n'ai pas besoin, je pense, de développer cette vérité; il me suffit de la rappeler, pour prouver combien Spinoza l'a méconnue dans sa théorie, et de me borner à reprendre les trois principaux exemples dans lesquels s'est surtout marquée cette erreur de doctrine. Il s'agit de la pitié, de l'humilité et du repentir. Il déclare ces trois affections mauvaises parce qu'elles sont tristes; elles sont tristes en effet : il y a tristesse dans la pitié, tristesse dans l'humilité, tristesse dans le repentir; mais est-ce à dire pour cela qu'elles sont fâcheuses à l'âme ? Et que lui font-elles? l'une la met sur la voie des plus douces vertus, l'autre des plus modestes et des plus rares, le troisième souvent des plus sublimes retours. La pitié ne nuit à rien : elle attendrit et n'affaiblit pas ; l'humilité ne gâte rien : elle modère, mais ne dégrade pas; le repentir n'est pas moins bon : il raffermit et ne corrompt pas. Non, on n'est point deux fois faible pour s'être sincèrement repenti, mais on a été une fois faible, et on en a souffert, de manière à se relever plus fort et plus assuré pour la vertu. Spinoza s'est donc mépris sur le caractère de ces affections

comme sur celui de plusieurs autres, et il ne s'est ainsi trompé que parce qu'il s'est préoccupé de son hypothèse fondamentale, à savoir, que la tristesse est la cause et non l'effet de la faiblesse de notre âme. Certainement, s'il eût été moins prévenu de cette idée, il n'eût pas ainsi fermé les yeux à l'expérience la plus commune, et n'eût point regardé comme de mauvais sentiments les meilleurs mouvements du cœur, ceux de tous peut-être qui témoignent en lui des meilleures dispositions à s'attacher ou à revenir au bien. Faut-il ajouter qu'à cette méprise, en apparence toute spéculative, il pouvait bien se joindre dans Spinoza quelques raisons personnelles dont il ne se rendait pas lui-même bien compte ? Je ne sais, mais ne pourrait-on pas supposer que si profondément qu'il ait été transformé dans son cœur par l'esprit de philosophie, il n'avait peut-être pas encore assez dépouillé le vieil homme, ou plutôt l'homme de sa race, pour bien comprendre ces affections qui sont surtout évangéliques ? Ne semble-t-il pas, en effet, qu'il y a quelque chose du juif, quelque chose de dur et de fier, et d'opiniâtrément persévérant dans cette manière de flétrir la pitié, l'humilité et le repentir lui-même? Je n'oublie pas ce que Spinoza apporte, autant qu'il le peut sans se montrer inconséquent, de tempéraments et d'adoucissements à la sévérité de sa sentence; mais il n'en résulte pas moins de ses concessions mêmes, que si ces émotions ont quelque valeur, ce n'est jamais que dans l'homme faible; et que dans l'homme fort, dans l'homme libre, elles sont décidément mauvaises : l'homme libre ne doit jamais être triste, fût-ce de la tristesse de la pitié, de l'humilité ou du repentir.

Voilà à quelles principales observations peut donner lieu, chez l'auteur, sa doctrine sur les mauvaises passions.

Sa doctrine sur les bonnes passions peut, à son tour, être l'objet de quelques observations analogues.

Ainsi, est-il vrai que toutes les passions douces nous soient bonnes ?

Avant de répondre à cette question, commençons par remarquer que, comme pour les passions tristes, il y a ici, de la part de Spinoza, une nouvelle confusion de ce qui est effet avec ce qui est cause. En général, dans l'homme, ce n'est pas la joie qui fait la force, mais la force qui fait la joie. Nous ne jouissons pas sans motif, pas plus que nous ne souffrons pas sans raison. Nous jouissons toujours de quelque chose, et de quoi? de notre force ou de la facilité que nous trouvons à développer notre activité. Créés et formés pour agir en vue d'une certaine fin, qui n'est autre que le bien, nous ne trouvons pas toujours autour de nous les choses contraires et difficiles, nous les trouvons aussi faciles ; les secours se mêlent aux obstacles, et les moyens aux empêchements. Lors donc que nous nous sentons, par le concours des circonstances au milieu desquelles nous sommes placés, mieux disposés à bien faire, plus capables et plus forts, nous trouvons du bonheur dans ce sentiment : le bonheur est donc la conséquence, et non le principe de ce sentiment. La force nous vient, nous la sentons, et la joie naît à la suite : la joie témoigne de la force comme l'effet de sa cause, et quand la force est de la vertu, elle en témoigne et la récompense, elle en est la preuve et le prix. Et toutes les passions, dans lesquelles se trouve au fond

la joie, présentent le même rapport ; toutes attestent en nous la présence, au moins momentanée, d'une énergie bien réglée.

Si donc elles nous sont bonnes, ce n'est pas parce qu'effectivement elles produisent en nous la puissance, mais c'est par une autre raison qui se comprend aisément.

En effet, quand après avoir agi et avoir eu en agissant le sentiment de notre force, nous sommes heureux de ce sentiment, ce bonheur nous est un encouragement à demeurer, à devenir forts ; c'est un engagement à la constance, un entraînement à la vertu, une douce et séduisante excitation à une vie conforme au bien ; nul doute qu'à cette condition toute joie ne nous soit bonne et ne serve à notre perfection. Et cependant, alors même, il ne faut pas l'oublier, il y a encore dans le plaisir ce qui est inhérent au plaisir, une propriété de relâcher, d'amollir et de captiver l'âme, qui peut être pour elle une occasion de faiblesse. Les plus pures voluptés ont, sous ce rapport, leur danger, et il n'y a que dans les parfaits que la félicité soit sans péril, parce qu'elle y est sans tentation.

Mais il y a d'autres manières d'être heureux auxquelles il faut bien prendre garde. Non-seulement elles ne concourent pas, mais elles peuvent nuire à la vertu. En effet, être heureux de certaines facilités qui ne tiennent pas à la volonté, mais seulement à la fortune ; être heureux par la naissance, la santé, la richesse et d'autres biens de cette nature, se complaire en ce bonheur, s'y renfermer aveuglément et sans regard à rien de mieux, n'est pas une disposition à bien vivre moralement, mais seulement à bien

vivre d'une vie matérielle. C'est donc en dernière fin plutôt une disposition à la corruption et à la faiblesse qu'à la pureté et à la vertu. De plus, ces avantages, tous d'emprunt en quelque sorte, et purement extérieurs, peuvent nous manquer au premier moment, et nous laisser, en l'absence de rien d'intime et de personnel qui les supplée et les remplace, dans le dénûment le plus triste. Faute de biens plus solides que nous avons trop négligés, nous n'avons rien pour nous soutenir contre la pauvreté, la maladie, la ruine du rang ou du pouvoir, et nous sommes faibles de toute la faiblesse de cœurs qui n'ont compté que sur la nature et la fortune, et s'en trouvent soudain abandonnés. Il n'y a certainement pas de plus déplorable infirmité.

Tous les plaisirs ne sont donc pas bons, toutes les passions douces ne sont pas bonnes; il y en a de corruptrices, contre lesquelles nous devons être en garde; et Spinoza, qui, d'une part, n'a point assez tenu compte de ce qu'il peut y avoir de fortifiant, de salutaire dans la douleur, n'a point non plus assez vu ce qu'il peut y avoir par opposition de dangereux dans le bonheur, ou du moins dans certains bonheurs. C'est un vice de sa théorie; il a poussé à l'excès et hors de la vérité sa maxime qui dit que c'est la joie qui fait la force, et la tristesse la faiblesse. Il s'est mépris sur les rapports et l'ordre de ces faits entre eux. La dernière proposition de l'*Éthique* en est en resumé la preuve convaincante : *Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus*; le bonheur n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même. Non, ce n'est pas le bonheur qui est ou fait la vertu, mais la vertu qui fait et assure le bonheur.

Telle est la critique générale de la doctrine développée dans le *de Servitute* et le *de Libertate*.

Mais, outre les points principaux que nous venons d'examiner, il en est quelques-uns encore qui méritent quelque discussion.

Ainsi, on l'a vu dans l'analyse, Spinoza mêle à son opinion touchant l'amour intellectuel, sa théorie de l'immortalité. Or, quelle est chez lui cette théorie, quelle est-elle du moins telle qu'elle se trouve dans l'*Éthique*, et non telle qu'elle se montre dans les *Cogitata?* car elle n'est pas la même dans les deux ouvrages. Ici, elle peut se réduire à ces termes :

Il y a dans Dieu une idée qui exprime l'essence du corps humain.

Et cette idée est en Dieu comme un des modes d'un de ses attributs, elle y est nécessairement; elle y est donc aussi éternellement.

Mais cette idée n'est autre chose que ce que l'on appelle l'âme humaine. L'âme humaine est donc éternelle.

Elle ne l'est pas toutefois sans condition ni restriction, elle ne l'est que si elle est pure, complète et adéquate, à l'état divin, pour ainsi dire.

Autrement elle ne l'est pas ou elle l'est moins.

Et cela est si vrai, que l'ignorant, chez lequel elle est une idée confuse, incomplète et inadéquate, a une moindre part d'immortalité que le savant, que le sage, qui, grâce aux lumières dont il est éclairé, se sent vraiment éternel : « Is mentem habet cujus maxima pars est æterna. » (P. 286 et 295.)

En sorte que nous pouvons, jusqu'à un certain point, garder, perdre et regagner cette immortalité variable, la faire ou la défaire, l'accroître ou la di-

minuer, selon la manière dont nous vivons et dont nous nous développons comme idées ; et il ne serait pas impossible qu'à force de ténèbres et de confusion quelques-uns fussent à tout jamais plongés dans le néant ; ils auraient en effet péri comme idées, puisque, faute de clarté, ils seraient comme s'ils n'étaient pas.

Toutes les âmes sont sans doute, au regard de Dieu, immortelles, ou plutôt éternelles ; mais pour elles, et selon leur conscience, elles ne le sont peut-être pas toutes, elles ne le sont pas du moins toutes également ; et l'immortalité est pour elles moins une condition de leur nature qu'une distinction et un mérite.

Voilà quelle est, dans sa généralité, la solution que donne Spinoza de la question de l'immortalité.

Tout n'est sans doute pas à rejeter dans une telle solution, mais il y a au moins beaucoup à distinguer.

Ce qu'on pourrait en admettre, en le dégageant toutefois de ce qui s'y mêle au fond du système général de l'auteur, c'est ce sentiment bien entendu que tout dans l'âme humaine n'est pas nécessairement immortel, que tout ce qui tient en elle à sa vie de la terre, à ses rapports avec le corps, la nature et la société, que tout ce qui ne constitue pas essentiellement sa personnalité et sa moralité, peut passer et finir, venir un jour et s'en aller un autre, et qu'il y a ainsi toute une part d'idées, d'affections, de volontés et d'actions, par lesquelles elle est mortelle ; elle n'est pas en effet immortelle, pour être dans l'autre monde en tout la même qu'en celui-ci ; mais en même temps il faut dire que, considérée dans son essence, son unité et son identité, dans son in-

telligence, son amour, sa libre volonté et les lois qui en règlent le développement, que, considérée en un mot dans ce qu'elle a de divin, associée en quelque sorte à l'éternité de Dieu, elle ne passe pas plus que Dieu, qui l'a faite pour durer, et qu'elle demeure sans fin pour se perfectionner ou se corriger, pour aspirer et arriver, autant qu'il lui est donné, au bonheur par le bien, à la béatitude par la sainteté.

Voilà jusqu'où l'on pourrait aller, dans le sens de Spinoza; mais là il faudrait s'arrêter, et il n'y aurait surtout plus à le suivre quand il conclut à cette immortalité croissante ou décroissante, qui peut varier dans le même individu, et d'individu à individu, et qui, tandis qu'elle éclate et rayonne dans celui-ci, s'éteint, se confond et se perd, pour ainsi dire, dans celui-là. La véritable immortalité n'est pas sujette à ces vicissitudes; elle n'est pas plus ou moins, elle n'est pas plus chez l'un que chez l'autre; l'ignorant ne l'a pas moins que le savant, et le méchant que le juste; il y a vie éternelle pour tout le monde, et pour tout le monde également. L'immortalité n'est pas parmi les hommes une distinction, mais une condition commune, une perfection, mais une nécessité; nous sommes tous immortels, parce que nous sommes hommes, et non parce que nous sommes les uns plus sages que les autres, les uns meilleurs que les autres; pour le redire encore en d'autres termes, l'immortalité en elle-même n'est pas un privilége ou une récompense, elle est la suite de notre vie présente et destinée à tous les hommes, quels que soient leurs mérites ou leurs démérites, leur bonté ou leur malice.

Telle n'est point, et telle ne peut point être l'im-

mortalité, selon Spinoza. Aussi, après l'avoir établie et démontrée à sa manière, il en sent si bien la vanité, qu'un peu plus loin il ajoute : quand nous ignorerions l'immortalité, nous n'en aurions pas moins la religion, la piété, et tout ce qui concourt à l'élévation et à la pureté de l'âme. C'est qu'en effet cette immortalité a assez peu de rapports avec de tels sentiments. Mais s'il s'agissait de la véritable et sérieuse immortalité, pourrait-on dire encore qu'elle y est étrangère ? Eh quoi ! nous ignorerions une telle condition de notre être, nous ignorerions par conséquent celui qui dans sa providence nous l'a faite et ménagée par bonté et justice ; nous ne saurions pas qu'il est notre père au ciel comme sur la terre ; nous ne croirions par conséquent à aucun des attributs qui le font souverainement bon, et nous aurions encore pour lui religion et piété ? Non, nous n'aurions pour lui, même si nous l'avions, que la religion de la substance dont nous serions un des modes, et le culte de la nécessité dont nous serions un des effets ; mais nous n'aimerions pas d'un amour filial, nous ne craindrions pas, nous n'adorerions pas ce Dieu qui nous aurait laissés sans avenir et sans promesse : il n'y a de charité, de charité sainte dans notre cœur que pour une bonté infinie, qui ne se repose ni ne s'arrête, et ne commence ici-bas pour nous son œuvre de miséricorde que pour la continuer et la consommer dans cette éternité à laquelle elle a voulu nous associer. Voilà ce que Spinoza semble avoir oublié, quand il a avancé la maxime que nous avons rapportée.

Aussi comprend-on bien comment, dans le même esprit qui lui a dicté cette maxime, il a voulu que son sage ne s'occupât point de la mort, et mît sa

sagesse à penser non à la mort, mais à la vie. Il n'y a, en effet, à ses yeux de sérieux que la vie, de certain que la vie : l'immortalité peut être, elle est sans doute en un sens, mais en ce sens, au fond, qu'importe qu'elle soit, elle n'est pas nécessaire à notre âme pour y exciter et y nourrir des sentiments de piété. Et puis, penser à la mort rend triste et par conséquent faible, et selon la morale de Spinoza, il faut éviter d'être triste, afin de ne pas être faible; il faut fuir, comme sujet de chute, tout sujet de douleur. Comme si au contraire, à regarder les choses d'un point de vue différent, méditer sur la vie, mais aussi sur la mort, rapporter l'une à l'autre, et expliquer l'une par l'autre, faire mêmes réflexions sur celle-ci que sur celle-là, et surtout, à mesure qu'on approche davantage du suprême moment, le prévoir pour s'y préparer, le pressentir pour le mieux subir, n'était pas un exercice austère, mais fortifiant de raison et de sagesse ; comme si l'âme, à se recueillir religieusement en face de la mort, sinon pour en pénétrer, du moins pour en accepter avec résignation et espérance le solennel mystère, ne gagnait pas, parmi toute cette tristesse, une gravité sereine et une sainte fermeté qui certes ne sont pas de la faiblesse. Il nous faut donc penser à toute notre destinée, à la mort comme à la vie, à l'immortalité comme à la mort : c'est le seul moyen pour nous d'être prêts à tout également, et d'avoir des motifs pour bien vivre, bien mourir, et arriver à l'éternité avec tous les mérites que peuvent nous donner une bonne vie et une bonne mort. Mais ne considérer que la vie, c'est se borner et ne pas tout comprendre, c'est ne pas comprendre la vie elle-même, car c'est l'em-

brasser sans ce qui lui sert de suite et de complément, sans ce qui en renferme par conséquent le sens final et la solution.

Je voudrais faire encore une ou deux remarques sur quelques autres points particuliers qui tiennent également à la doctrine exposée dans le *de Servitute* et le *de Libertate*.

Spinoza, on se le rappelle, pour qualifier les passions et les distinguer les unes des autres sous le rapport du bien et du mal, trace ce qu'il nomme les commandements ou les *dictamina* de la raison. Or, ces commandements qu'enseignent-ils, au moins dans leur généralité? avant tout, que, comme nous ne pouvons être tenus à rien de contraire à notre nature, nous devons nous aimer, nous conserver, rechercher ce qui nous est utile.

Or, on pourrait croire qu'il s'agit ici d'un principe de conduite analogue à celui que Hobbes professe dans sa morale : et, à ne regarder en effet qu'aux termes, on s'y tromperait sans peine, tant ceux du *Leviathan* ressemblent à ceux de l'*Éthique*. Cependant la similitude n'est qu'apparente et verbale, et, au fond, de Hobbes à Spinoza il y a ici toute la différence du sensualisme, je ne sais si je dois dire au spiritualisme, mais du moins à une doctrine profondément différente du sensualisme.

En effet, quand Spinoza en vient à déterminer le sens de l'amour de soi, de la conservation et de l'utile, on reconnaît qu'il ne s'agit plus pour lui d'une fin matérielle, mais intellectuelle, et que ce que veut la raison dans ses *dictamina*, c'est le développement de notre intelligence, « Quidquid ex ra-« tione conamur, nihil aliud est quam intelligere;

« nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile « esse judicat, nisi id quod ad intelligendum ju- « dicat. » Nous voilà certes bien loin de la maxime de Hobbes ; mais pour que la distance se marque mieux encore, Spinoza ajoute à cette explication une précision nouvelle en déclarant que comme le souverain bien de l'âme est la connaissance de Dieu, le développement de l'intelligence doit se terminer à cette connaissance. La connaissance de Dieu, et toute connaissance qui y mène, la connaissance des connaissances avec tout ce qu'elle suppose, telles sont donc, selon lui, la perfection à la fois et la satisfaction de notre nature.

Si donc l'on écarte encore ici, comme inutile désormais à discuter, tout ce qui peut tenir et se rapporter au système général de l'auteur, et qu'on se souvienne en même temps que pour lui la connaissance de Dieu en entraîne l'amour, cet amour intellectuel, le plus pur des amours, et qui est aux autres amours comme l'intuition à la perception, la science parfaite à la vague expérience, on se plaira certes, on s'édifiera à une telle solution du but de la vie humaine; Malebranche et Fénélon ne diraient pas autrement. Toutefois, il est à observer que, si connaître et aimer sont la grande affaire de notre vie, il y en a une autre, grande aussi, qu'il ne faut pas oublier, je veux dire l'action jointe à la connaissance et à l'amour. On comprend, en effet, qu'à l'égard de Dieu pris en lui-même, et en dehors de ses œuvres, dans la consommation des choses, dans le repos de l'achèvement, dans la paix de l'éternité, et après toute une vie employée à l'effort et au travail, connaître et aimer simplement soient la per-

fection des saints. Dieu n'a besoin, si l'on peut le dire, du concours de notre puissance que pour la part de ses œuvres qu'il nous a laissées à modifier; en lui-même immuable, il n'est sujet de notre part à rien qui le fasse varier; à le considérer sous ce rapport, nous n'avons rien à faire pour lui, nous n'avons qu'à le voir, qu'à le contempler et qu'à l'adorer; et c'est là notre fin suprême, le terme sublime et dernier de notre indéfini développement; c'est la béatitude après la vertu, c'est le ciel au delà de la terre. Mais en attendant, et ici-bas, en présence de toutes ces créatures qui ont besoin de nous comme nous avons besoin d'elles, au sein de cette partie de son gouvernement à laquelle il nous a liés, à laquelle il nous a non-seulement permis, mais obligés de nous mêler efficacement, connaître et aimer ne suffisent pas, il faut de plus agir; il faut, je dirai, presque pour première vertu, et au moyen du mouvement dont nous pouvons disposer, tourner et accommoder le monde au bien de l'humanité, l'humaniser en quelque sorte pour qu'il serve et se prête mieux à la destinée humaine; c'est le lieu de la scène où nous sommes tous présentement appelés, peuples par peuples, générations par générations, familles par familles, individus par individus, à jouer le rôle sérieux qui nous a été assigné; le négliger serait un mal, comme nous l'approprier, nous l'assimiler, par l'art et l'industrie, et l'arranger selon le dessein pour lequel il nous est donné, est en vue de ce dessein une sorte de bien et de mérite : c'est ainsi que l'action, appliquée à la nature, entre pour une part considérable dans la tâche sacrée que nous avons à accomplir ici-bas. Mais nous avons encore

mieux à faire, et par tout un ordre de vertus, auxquelles on ne peut plus contester ce nom, nous avons à intervenir dans la société de nos semblables, pour y porter ce qui dépend de nous de secours efficaces, de soins bienfaisants, d'aumônes pour la pauvreté, de soulagements pour la maladie, d'appuis pour la faiblesse, de bons sentiments pour les cœurs, de sages conseils, de lumières, de nobles directions pour les esprits; nous avons, en un mot, à nous y mêler par tous nos moyens d'y être effectivement justes, charitables, généreux. Connaître et aimer nos semblables et les servir en conséquence, voilà donc à leur égard notre œuvre tout entière; les connaître et les aimer n'en serait que le commencement, les servir en est la fin; car s'ils ont besoin de notre part de bonnes intentions et d'affection, ils ont aussi besoin d'action, et nous ne leur sommes vraiment bons que quand, pour leur bien, nous joignons convenablement la pratique à la pensée et les œuvres aux désirs.

Spinoza, en réduisant le tout au connaître et à l'aimer, et même en principe au connaître, n'a donc pas, quelque profondeur qu'il ait portée dans cette vue, suffisamment expliqué toute la fin de l'âme humaine.

Ici j'aurais fini, si je n'avais encore à présenter quelques réflexions, qui ne sont pas au reste particulières au *de Servitute* et au *de Libertate*, mais qui s'étendent à toute l'*Éthique*.

L'*Éthique* traite de Dieu, de l'âme et de sa nature, de son origine et de sa destination, de toutes ces choses en vue de la dernière, qui en est en effet le sujet final. C'est pourquoi elle est bien nommée l'*Éthique*, parce que si, à son point de départ et

dans ses premiers développements, elle est une ontologie et une psychologie, dans sa conclusion elle est une morale.

Or, vous savez ce qu'elle est comme ontologie et psychologie, ce qu'elle enseigne de Dieu comme être unique et absolu, comme *natura naturans*, devenant *natura naturata*, mais restant toujours le même sous ces deux formes, ou si l'on veut dans ces deux moments de son être; ce qu'elle enseigne de l'âme, dont elle fait un des modes des attributs de Dieu, dont elle fait une idée de la pensée divine, dont elle explique en conséquence l'origine et la nature, et par suite la destination.

C'est de Dieu qu'elle s'occupe, quand elle le considère directement; c'est de Dieu encore qu'elle s'occupe, quand elle parle de l'âme; c'est toujours Dieu qu'elle a en vue; quelque question qu'elle se propose, au fond elle ne sort pas de Dieu.

Or, une philosophie dont le premier et le dernier mot à la fois sont Dieu seul, Dieu conçu à l'exclusion de tout autre être, et par conséquent de l'homme, du moins en tant que substance, est-elle une philosophie vraie, est-elle une bonne philosophie?

Rappelez-vous les diverses objections auxquelles elle a donné lieu dans le cours du long examen dont elle a été l'objet, et jugez si une doctrine qui, au fond, méconnaît Dieu par là même qu'elle ne reconnaît pas l'homme, qui fait de l'un ce qu'il n'est pas, et de l'autre quelque chose qui n'est pas, qui ôte à l'un son excellence, et à l'autre son existence, est selon le vrai et le bien. Jugez si elle n'entraîne pas de fausses et fâcheuses conséquences.

Cependant il faut tout dire, et en rappelant par

ce jugement les termes sévères précédemment appliqués à certains points du système de Spinoza, il faut par un jugement qui ne contredit pas, mais complète et rend plus juste celui-ci, rappeler aussi d'autres paroles, plus favorables et plus douces, qu'ont méritées d'autres parties. En effet, Spinoza, ce génie de tant de force, de tant de zèle et de liberté, et le mot n'est pas de trop, de tant de dévotion pour la science, n'a pas pu montrer en philosophant cette énergie et cette patience, cette ardeur et cette sérénité, cette confiance et ce calme qui ne l'abandonnent jamais, sans avoir, même en se trompant, fermement pénétré jusqu'à un des éléments les plus profonds de la vérité. Ainsi, ce qu'il a bien vu, c'est l'ordre et ce qui le fonde; c'est l'unité, principe et raison première de l'ordre; c'est en Dieu, l'être infini, immuable et absolu; c'est dans l'homme et le monde, ce qu'ils ont d'un tel être; c'est dans l'homme en particulier ce qui le rapporte, le lie et l'unit à cet être; c'est entre le monde et l'homme, au moyen de cette substance dans laquelle ils conviennent, leur harmonie et leur concours, leurs lois corrélatives, leur nature faite l'une pour l'autre, sinon l'une sur l'autre. Ce qu'il a également bien compris, par suite au reste de ces vues, ce sont tous les états de l'âme qui dépendent de ces relations, tels que la modération, le calme, la fermeté, la tolérance, la bienveillance et la douceur; c'est cette acquiescence en Dieu, et cet amour intellectuel, si près de l'amour pur, dont, s'il se le permettait, s'il osait laisser percer à travers toute sa géométrie l'onction qu'il a dans l'âme, il parlerait peut-être comme Fénélon lui-même.

Voilà ce que Spinoza a profondément senti et expliqué; ce qu'il a fait entrer dans son système avec une vigueur et une portée que n'ont pas égalées, mais auxquelles seulement ont mêlé plus de sagesse et de vérité, Malebranche et Leibnitz. Tel est le bon côté de la philosophie de l'*Éthique*, que par cette raison, comme j'ai eu soin de le marquer quand j'en ai eu l'occasion, je répugnerai toujours à appeler du nom de philosophie panthéiste, quoique, je l'avoue aussi, j'aie peine à trouver un autre mot. Car, pour le redire encore une fois, si, selon le vrai langage, le panthéisme est la doctrine de Dieu réduit au monde, ou du monde fait Dieu, la doctrine, par conséquent, d'un Dieu qui n'en est pas un, comment bien nommer panthéisme une doctrine qui, au contraire, se préoccupe de Dieu au point de ne reconnaître dans le monde qu'un mode de ses attributs, et de tout réduire ainsi à la substance unique et infinie? Leibnitz dit quelque part, en parlant du spinozisme, qu'il est un cartésianisme immodéré, ne pourrait-on pas de même, par une juste analogie, au lieu de l'appeler improprement du nom de panthéisme, le nommer, ce qui serait plus juste, un théisme immodéré? Loin, en effet, de rien ôter à Dieu, il lui donne plutôt trop, loin de le nier, il l'affirme au delà même du vrai. Il est donc réellement bien plus l'excès que la négation de la véritable idée de Dieu. Aussi l'auteur d'un tel système, loin de devoir être, comme il l'est quelquefois, accusé d'athéisme, devrait plutôt l'être de trop de théisme, ou, si l'on veut, d'une sorte de mysticisme rationnel, et de fanatisme logique pour l'unité et la substance, qui font de lui un génie de la famille de

Xénophane, de Parménide et de Zénon, qu'il suit sans le savoir, et sur lesquels il l'emporte de toute la supériorité de l'analyse moderne sur l'analyse ancienne.

Et maintenant pour finir et tout balancer en finissant, ne peut-on pas, en reportant un coup d'œil général sur l'ensemble de son système, dire que Spinoza, en sacrifiant la cause à la substance, la substance créée à la substance increéée, la pluralité à l'unité, l'humanité à la divinité; au lieu d'exalter ainsi, selon qu'il le suppose, la substance, l'unité et la divinité, les abaisse au contraire? car la substance sans la cause, l'unité sans la pluralité, la divinité sans l'humanité sont moins grandes et moins parfaites; elles ont perdu, avec leur vertu de produire et de créer, leur gloire et leur lumière; et pour ce qui est de l'homme en particulier, en l'ôtant à Dieu comme créature, et créature morale, il lui ôte certainement sa plus belle couronne. Car Dieu moins l'homme est moins Dieu, c'est un Dieu avec privation, ce n'est plus le vrai Dieu, qui ne souffre point de privation, et surtout celle de l'homme. D'autres ont ôté Dieu à l'homme, et ç'a été une grande faute; c'en est une moindre peut-être, mais c'en est une encore que d'ôter l'homme à Dieu; il ne faut pas plus retrancher l'un que l'autre du sein de l'être, il faut les admettre tous deux et tous deux les concilier. Spinoza n'en a tenté qu'une vaine et apparente conciliation. Il a péché, par excès du côté de Dieu il est vrai, mais il n'en a pas moins péché.

Et la sagesse lui a manqué, ou du moins s'est effacée en lui, devant cette force de déduction dont il s'est comme enivré. Des deux éléments du génie,

la force et la sagesse, il n'en a bien possédé qu'un, et ce n'a pas été le meilleur. Aussi est-il resté dans l'histoire plutôt comme une grande puissance que comme une grande autorité philosophique.

J'en ai fini avec Spinoza, quoique peut-être, si je n'eusse pas craint d'en prolonger l'étude, déjà si longue en elle-même, au delà de toute mesure, j'eusse pu le suivre encore parmi ses partisans et ses adversaires, et l'apprécier sous ce nouveau rapport[1]; mais si j'en ai fini avec Spinoza, je n'en ai

[1] Je demande la permission d'indiquer et non de suppléer par une courte note ces développements, que je me suis interdits dans le corps même de l'ouvrage.

Spinoza a eu ses disciples, mais moins nombreux qu'on ne l'a dit, quand on s'est servi de ces expression : *Tota armenta in Belgio illum sequi*[1]; car ce n'a pu être, dans tous les cas, que des adhérents à ses opinions théologiques et politiques, dans un pays ami avant tout de la liberté religieuse et civile, qu'on a ainsi parlé; car, quant à ses doctrines métaphysiques elles n'ont jamais dû lui concilier qu'un petit nombre de subtils esprits. Ce qu'il y a de certain, c'est que même parmi ceux qui écrivirent en faveur de ses sentiments, la plupart s'attachèrent plutôt aux théories du *Théologico-Politique*, qu'à celles de l'*Éthique.*

Ainsi Mayer, le plus déclaré de tous, son ami et son confident, dans le traité intitulé *Philosophia scripturæ interpres*, ne fait que prendre pour la soutenir une des thèses du *Théologico-Politique.*

Van Leen Hoff dans son *Ciel sur la terre*, ou sa *Description du bonheur*, parle à peu près dans le même sens, et les propositions qu'il avance reproduisent les principes de Spinoza sur la manière d'entendre les Écritures, et de considérer l'ordre et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire son système d'exégèse et son fatalisme, plutôt que son panthéisme.

Il en est de même encore de Blyenbourg et de Bredendourg, qui le premier dans sa *Vérité de la religion chrétienne*, le second dans son *Enervatio tractatus Theologico-Politici*, sous semblant de réfutation, tiennent cependant au fond pour Spinoza, mais en vue principalement de ses maximes religieuses et politiques.

Il en est un peu autrement de Deuroff, que Ruardus Andala qui le réfute, rapproche de Geulincx; s'il ne se prononce pas précisément pour la substance unique, il pense du moins que les âmes et les corps particuliers ne sont pas des substances, mais des modes, et des modes de deux substances générales, la pensée et l'étendue (*Principia veritatis et virtutis.*)

Koufaeler et Hossius s'avancent un peu plus dans le même sens; car

[1] Roëlle, *de Religione naturali.*

pas pour cela fini avec ce cartésianisme immodéré dont il est un des grands représentants; et, après lui, à côté de lui, je trouve un autre penseur, qui, quoique moins engagé dans les mêmes voies, se trouve cependant en plus d'un point placé sur les pentes hasardeuses qui y entraînent et y précipitent; je sais toutes les différences qui distinguent entre eux Spinoza et Malebranche; mais je sais aussi les

l'un, dans son *Art de raisonner,* dit que l'essence du monde a été et sera de toute éternité en Dieu; et l'autre, dans son *Accord de la foi et de la raison,* professe que Dieu est la substance unique, et que l'homme n'est qu'un mode de cette substance.

Il ne faudrait pas oublier Mairan, dont on connaît maintenant la correspondance avec Malebranche, et qui sans faire ouvertement acte d'adhésion au spinozisme, le juge cependant si fortement conçu et si rigoureusement développé, qu'il semble se résigner à l'accepter, s'il n'obtient pour le repousser les raisons qu'il sollicite, et que, il faut bien l'avouer, on lui refuse, ou qu'on ne lui donne que vaguement.

Cette disposition d'esprit paraît aussi celle de Boulainvilliers, qui dans sa *Réfutation de Spinoza* ne réfute pas, mais fait plutôt valoir par un grand art d'exposition les doctrines de l'auteur.

Tels sont avec leurs diverses nuances les principaux disciples ou partisans de Spinoza.

Voici maintenant ses principaux adversaires. Je me borne à de simples indications.

La plupart sont cartésiens, ou se rattachent du moins au cartésianisme par leurs arguments.

Ainsi Fénélon, dans son traité *de l'Existence de Dieu,* et dans une lettre; Jacquelot dans sa dissertation *sur l'Existence de Dieu,* au deuxième volume; Bayle, dans son *article Spinoza;* le P. Lami, dans son *Athéisme renversé;* le P. Tournemine, dans un morceau placé à la suite du traité *de l'Existence de Dieu* de Fénélon, Poiret, Wittichius, Ruardus Andala, Orobio, et enfin, celui que je nomme après tous les autres, pour lui donner une place à part, comme à l'adversaire le plus redoutable de Spinoza, Leibnitz qui a été au cœur du système, et a eu plus que personne par ses propres idées le droit et la force de le combattre.

Tels sont les hommes et les ouvrages qui auraient pu donner lieu à quelques développements, si comme je l'ai dit plus haut je n'avais dû me borner. Du reste, il n'est aucune des objections capitales présentées par les adversaires de Spinoza qui n'ait eu directement ou indirectement sa place dans la discussion à laquelle je me suis livré; et d'autre part il n'est pas un disciple qui par la force des raisonnements approche même de loin du maître, dont il suit les traces. De sorte que véritablement cette revue historique aurait assez peu ajouté aux éléments de jugement que nous avions à faire entrer dans l'appréciation générale de notre auteur.

ressemblances qui les rapprochent profondément, et, en passant de l'un à l'autre, si l'on ne va pas du même au même, on va du moins d'un cartésien qui excède étrangement à un autre cartésien qui excède moins sans doute, mais dans un sens peu différent. Rien ne vient donc mieux après un travail d'analyse et de discussion consacré à l'auteur de l'*Éthique*, qu'un travail analogue touchant l'auteur de la *Recherche de la vérité*.

LIVRE VI.

MALEBRANCHE.

CHAPITRE PREMIER.

BIOGRAPHIE.

Quoique très-célèbre, quoique illustre, Malebranche est cependant, en un certain sens, assez peu connu. On ne le lit guère, si ce n'est dans son principal ouvrage, et on le suit rarement de la *Recherche de la vérité*, dans les *Conversations chrétiennes*, les *Méditations chrétiennes*, les *Entretiens sur la métaphysique*, la *Morale*, le *Traité de la nature et de la grâce*, et plusieurs opuscules, qui ont aussi leur intérêt. Il ne me semble donc pas sans utilité, d'appeler l'attention sur un philosophe qui, sous plus d'un rapport, mérite d'être particulièrement examiné. La connaissance, et, si j'ose le dire, l'expérience qu'a pu me donner de ses diverses doctrines, le long enseignement dont elles ont été pour moi le sujet, me permettront, j'espère, de me livrer à cette étude avec une étendue convenable.

Je la commencerai par une courte mais suffisante biographie de l'auteur; je la continuerai par l'expo-

sition et la discussion de ses différents traités; j'y rattacherai à l'occasion l'histoire de la polémique à laquelle ils ont donné lieu. Les développements dans lesquels j'entrerai, me paraissent nécessaires au dessein que je me propose; car Malebranche touche à de telles questions, et en donne de telles solutions, que soit dans l'analyse, soit dans la critique, on ne saurait trop insister, et pour le bien expliquer et le bien apprécier.

Malebranche vint au milieu de la plupart des mêmes circonstances générales, qui, considérées dans leur rapport avec le mouvement philosophique, avaient été favorables à Descartes; elles le furent également pour lui, elles le furent même davantage, par cette raison très-simple, qu'elles étaient tout ce qui aida Descartes, plus Descartes et le cartésianisme.

Le siècle était plus avancé, il en était aux deux tiers, et rien, du moins en France, n'était survenu de nouveau qui pût contrarier ou détourner l'élan des intelligences.

Dans les sciences les découvertes se continuaient, s'affermissaient, se répandaient de plus en plus.

Dans les lettres, tout était fait : la prose avait Pascal, Bossuet et Fénélon; la poésie, Corneille, Molière, Racine, La Fontaine et Boileau; et tous, quoique avec diversité et selon la nature de leur génie, étaient au fond pénétrés des mêmes idées, ou du même esprit qui avait inspiré le *Discours de la méthode*, tous n'étaient pas cartésiens, mais tous avaient de Descartes quelque chose qui les faisait comme de son école. Les poëtes eux-mêmes tenaient de lui, mêlé à leur art, ce je ne sais quoi de

sobre, de simple et de régulier, qui n'empêchait pas, loin de là, mais fortifiait bien plutôt leur puissante originalité. Ils pensaient en poésie, comme Descartes en métaphysique; ils avaient en commun ces règles générales du bon sens qui peuvent, par extension, être aussi celles du bon goût, et ne s'appliquent pas moins aux œuvres du sentiment qu'à celles de la science. La théologie elle-même en passant, comme elle l'avait fait, de l'action à la discussion, des discordes et des guerres civiles aux disputes de raisonnement, se ressentait et se rapprochait de plus en plus de la philosophie; illustrée d'ailleurs dans l'Église par les plus hautes lumières, elle ne pouvait que concourir avec les autres causes générales au progrès des esprits.

L'État aussi personnifié, dans ce roi, qui s'il n'avait pas, à l'égal de Richelieu, cette grande intelligence des choses de l'esprit, en avait du moins le goût sérieux et le respect, l'État avait également sa part dans cet heureux développement et cette gloire de la pensée.

Or, toutes ces circonstances durent avoir plus ou moins leur effet sur Malebranche, comme sur tous les esprits parmi lesquels il vécut.

Mais en voici une plus particulière, qui dut faire sur lui sans doute une impression plus marquée.

« En ce temps, Pierre de Berulle, je cite ici Bossuet, homme vraiment illustre et recommandable, à la dignité duquel on peut dire, que même la pourpre romaine n'a rien ajouté, tant il étoit déjà relevé par le mérite de sa vertu et de sa science, commença à faire luire à toute l'Église gallicane les lumières les plus pures. »

Bien persuadé par sa propre expérience et celle de plusieurs personnes considérables, que la discipline et l'instruction avaient beaucoup souffert en France des longues agitations et des rudes guerres de religion, et tout ami des jésuites qu'il fût, quelque soin même qu'il eût pris de leurs affaires pendant leur exil, convaincu qu'ils ne pouvaient suffire à réparer le mal, il avait conçu l'idée de l'établissement d'un corps de prêtres destinés à les suppléer ou du moins à concourir avec eux dans la laborieuse mission de l'enseignement de la jeunesse. Après beaucoup de peines et de lenteurs, et à force d'autorité et d'habileté, il était enfin parvenu à fonder l'Oratoire, à peu près à l'image de celui qui était institué en Italie.

« Son immense amour, dit encore Bossuet, lui inspira le dessein de former une compagnie, à laquelle il n'a point voulu donner d'autre esprit que l'esprit même de l'Église, ni d'autres règles que ses canons, ni d'autres supérieurs que ses évêques, ni d'autres liens que sa charité, ni d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce. Là, une sainte liberté fait un saint engagement; on obéit sans dépendre; on gouverne sans commander; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect s'entretient sans le secours de la crainte. » — Et plus loin Bossuet ajoute : « Allez à cette maison où reposent les os du grand saint Magloire; là dans l'air le plus serein et le plus pur de la ville, un nombre infini d'ecclésiastiques respire un air encore plus pur de la discipline cléricale; ils se répandent dans les diocèses, et portent partout l'esprit de l'Église. »

Or, cette congrégation formée à côté des jésuites,

et pour les tempérer (on le voit dans le langage si contenu de Bossuet) devait être animée d'un autre esprit, et professer d'autres sentiments. Quels furent ceux dont, en principe, l'avait inspirée son fondateur et que lui conservèrent ses principaux chefs ?

M. de Berulle aimait et goûtait Descartes ; il l'encourageait, le soutenait, le recommandait à ses prêtres. Il avait, d'autre part, une religieuse admiration pour saint Augustin ; « après les livres sacrés, il estimoit infiniment, et par-dessus tous les autres, ceux du grand saint Augustin ; outre qu'il le mettoit au-dessus de tous les Pères, pour son esprit et sa doctrine, il l'honoroit singulièrement comme le docteur et le défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur, s'il faut ainsi le dire, de Dieu contre l'homme : il a même voulu que cette dévotion passât jusqu'aux siens. » (Arnauld, *Réflex. théol. et phil.*, p. 569.)

Dévotion à saint Augustin, adhésion à Descartes, voilà ce que donna à l'Oratoire celui qui le fonda et l'inspira ; ce fut aussi ce que reçut et reproduisit, selon son génie, le grand rêveur, comme on l'appela, nous disons le grand penseur, l'homme éminent de cet ordre.

Mais continuons à l'expliquer, et passons des causes plus ou moins générales qui agirent sur lui, à celles qui lui furent tout à fait intimes et personnelles.

Nicolas Malebranche naquit à Paris, en 1638, un an après qu'eut parut le *Discours sur la méthode*, au moment par conséquent, où le cartésianisme, sûr de lui-même, commençait à se répandre, à exciter et à gagner les plus vives intelligences. Arrivé à l'âge

de la pensée et de la raison philosophiques, Malebranche devait le trouver militant et triomphant, et tout prêt à occuper quiconque venait à lui.

Dès sa naissance il fut atteint d'un défaut de conformation (il avait l'épine du dos tortue, dit Fontenelle) et d'infirmités, qui affaiblissaient son corps sans nuire à son esprit; c'est au reste ce qu'on s'explique et pour lui, et pour d'autres qui ne furent pas plus favorisés dans leur vie matérielle. Soit en effet, qu'au milieu de l'imperfection particulière de certains organes, il y ait dans celui ou dans ceux qui sont affectés à la pensée un redoublement de vitalité, soit que l'âme, plus détachée du monde extérieur pour lequel elle se sent si peu de force et de penchant, plus détachée du corps auquel elle tient d'autant moins, qu'il lui est d'un moindre usage, évite ainsi les plus constants et les plus vifs sujets de distraction et de dissipation, soit que le genre de vie accommodé à un tel état, l'éloignement des affaires, la privation des plaisirs, la fuite du bruit et du mouvement, la retraite, la tempérance, le calme et les loisirs de la solitude, provoquent ou secondent incessamment l'exercice de la raison; ce qu'il y a de certain, c'est que séparées ou réunies, mais le plus souvent réunies, ces circonstances dont le principe commun est le tempérament ou la santé, ont contribué pour beaucoup à plus d'une vocation philosophique. Ainsi, du moins, s'expliquent ces enfances précoces à peu près perdues pour les sens, mais si fécondes pour l'entendement et qui au temps ordinaire des amusements et des jeux, portent déjà les fruits de la maturité et de la sagesse; telles furent celles de Bacon, de Descartes, de Pascal et de

tant d'autres, telle fut celle de Malebranche en particulier.

Né d'une famille dans l'aisance, et même d'un rang assez distingué (un de ses oncles maternels avait été vice-roi du Canada, et fut intendant de Bordeaux), il put, quoiqu'ils fussent dix enfants dont il était le dernier, être élevé dans la maison paternelle, et y recevoir, avec les soins nécessaires à sa santé, une éducation qui ne fut pas sans doute inutile à la direction et au caractère de son esprit. Ce que Descartes trouva à la Flèche, grâce à cette espèce de liberté qu'on lui laissa dans ses études, Malebranche dut le trouver auprès d'une mère tendre et pieuse, et sous la conduite d'un instituteur qu'elle choisit selon ses desseins.

Il ne sortit de cette douce discipline que pour entrer en philosophie au collége de la Marche, et en théologie à la Sorbonne.

De bonne heure il s'était destiné à l'état ecclésiastique; ses goûts et les vues de ses parents, *la nature* et *la grâce*, comme le dit Fontenelle, par allusion à celui des *Traités* de Malebranche qui porte ce titre, l'y appelaient également. Mais au lieu d'y entrer par la voie du clergé séculier, et d'accepter un canonicat qu'on lui offrait à Notre-Dame, il préféra être admis dans un ordre religieux, et il choisit l'Oratoire. Il dut y avoir dans cette détermination quelque raison tirée de l'esprit philosophique et théologique qui animait cette compagnie, et c'était déjà, vraisemblablement, mais encore inconnu à lui-même et aux autres, un disciple de Descartes et de saint Augustin à la fois, qui venait y chercher paix, recueillement, concours et studieux loisirs pour l'exercice de son génie.

Les deux maîtres sous la direction desquels il se trouva d'abord placé, ne furent cependant pas ceux qui convenaient le mieux à ses dispositions naturelles. Le premier, le père Lecointe, voulait l'attacher à l'histoire, et en particulier à l'histoire ecclésiastique; le second, le père Simon, à l'étude des langues et à la philologie; c'étaient deux ordres de travaux qui avaient cela de commun d'exercer beaucoup plus la mémoire que la raison. Or, tel que nous le connaîtrons plus tard, tel que nous l'entendrons s'exprimer en une foule d'occasions sur ce sujet, Malebranche y dut apporter plus de docilité que de goût, et plus d'obéissance que d'aptitude; car il n'était pas là dans sa vraie voie, et il n'y restait qu'en attendant un indice, et comme un signe qui lui marquât celle qu'il était appelé à suivre avec tant d'éclat : ce signe, un incident le lui donna. Un jour, on le sait, comme il passait dans la rue Saint-Jacques, un libraire lui mit entre les mains le *Traité de l'homme* de Descartes. Jusque-là il avait beaucoup entendu parler de Descartes, mais il n'en avait rien lu; en lire quelque chose était pour lui une tentation à laquelle il était tout prêt à céder; il y céda, avec quel charme et quels transports, on l'a bien souvent raconté! Le *Traité de l'homme,* ce n'était pas le *Discours de la méthode,* ce n'étaient pas les *Méditations;* ce n'était pas la philosophie même, la métaphysique de Descartes, ce n'était que sa physiologie. Mais c'était son esprit, sa raison, son procédé; c'était sa manière de philosopher; aussi, à peine Malebranche avait-il ouvert le livre, qu'il était tout remué et tout agité. Il l'acheta, l'emporta et le lut aussitôt avec tant d'empressement, qu'il lui en prenait, dit Fontenelle,

des battements de cœur qui l'obligeaient quelquefois d'interrompre sa lecture.

Une fois la philosophie déclarée en lui, Malebranche y mit toute son étude, et à ses confrères et à ses amis qui lui reprochaient cette préoccupation, il répondait que l'érudition et l'histoire n'étaient pas la science parfaite, et, par la suite, il persévéra tellement dans ce sentiment, qu'il n'est peut-être pas un de ses ouvrages qui ne le rappelle ou ne le développe. C'est ainsi, parmi beaucoup d'autres exemples, que dans la *Recherche de la vérité*, il dit : la connaissance des opinions et des jugements des autres hommes philosophes ou géomètres, n'est pas tant une science qu'une histoire.

A ses yeux, la philosophie était donc une science, telle du moins que la faisait la méthode de Descartes; il s'y appliqua désormais sans distraction et sans relâche.

Et d'abord, il se fit purement le disciple de Descartes, mais le disciple si bien instruit, et possédant si bien la doctrine de son maître, qu'il se flattait, si les livres dans lesquels elle était exposée venaient à être perdus, de pouvoir les rétablir, au moins quant au fond des idées.

Mais il n'en devait pas rester là, et tout en étant cartésien il devait aussi, comme je l'ai dit, s'inspirer d'un autre maître, et concilier dans sa pensée les principes de saint Augustin avec ceux du père de la philosophie moderne.

Dix ans furent employés à ce travail d'instruction et de méditation philosophique, après quoi il put donner la *Recherche de la vérité,* dont il laissa d'abord courir le premier volume manuscrit pour sonder

le goût du public, et dont il livra ensuite le tout à l'impression (1674).

L'ouvrage eut un grand succès, au point qu'en 1675, dans l'assemblée générale de l'Oratoire, il fut résolu qu'on en ferait des remercîments publics à l'auteur. Malebranche s'y montrait cartésien, et c'était déjà un titre à la faveur; il s'y montrait cartésien avec indépendance et nouveauté, et c'était un titre de plus; mais, en outre, il y était grand écrivain, et, on doit le dire, sous ce rapport supérieur à Descartes; car si celui-ci eut le mérite de donner une langue à la métaphysique, l'autre lui donna un style; il l'écrivit comme Pascal, Bossuet et Fénélon l'écrivirent eux-mêmes; il a du moins, dans ses belles parties, de leurs diverses qualités; il a parfois la vive force et la netteté du premier, l'élévation pleine de simplicité et de splendeur du second, la douce onction du troisième; il a même des traits de La Bruyère et de La Rochefoucauld; enfin, quelquefois aussi il parle comme Platon, et il arrive que l'auteur, qui a le plus, par système, décrié l'imagination en matière de philosophie, est celui qui a répandu le plus de charme et d'intérêt sur les sujets philosophiques en les couvrant, comme il le dit quelque part, d'images et de sensibilité. Malheureusement Malebranche gâte un peu ces mérites par un abandon et une négligence qui, sans choquer précisément, troublent cependant un peu ce goût de perfection que développent et satisfont en nous les écrivains accomplis.

La *Recherche de la vérité* eut donc d'abord le plus grand succès, et réunit les suffrages les plus considérables, je citerai en particulier celui d'Arnauld,

quel qu'ait été plus tard son sentiment sur ce traité, ou du moins sur certains points de doctrine de ce traité.

Ce n'est pas ici le lieu d'analyser et de discuter la *Recherche de la vérité*, d'en retracer l'histoire et de la suivre parmi les disputes auxquelles elle donna naissance; disons seulement qu'attaquée par l'abbé Fouché, Regis, Arnauld et le père Dutertre, elle fut vivement et opiniâtrément défendue par son auteur; et, en général, Malebranche, comme son maître Descartes, ne faillit guère à la justification, à l'explication et à la confirmation de ses principes de philosophie.

Ce fut déjà dans ce dessein que, sur les instances du duc de Chevreuse, il reprit les plus essentiels de ceux que contenait la *Recherche*, pour les exposer dans un ouvrage à part, les *Conversations chrétiennes*, de manière à en former un système qu'il montrait d'accord avec les dogmes du christianisme.

Ce fut encore dans le même dessein que, animé en s'y attachant plus profondément par la réflexion, d'une sorte d'enthousiasme pour les vérités qu'il y voyait[1], il les développa comme en une suite d'hymnes, dans les *Méditations chrétiennes*. Jusque-là s'était plutôt montré en lui le disciple de Descartes que celui de saint Augustin : ici c'est, au contraire, ce second caractère qui domine chez lui; c'est le platonicien, c'est le chrétien philosophant sur le mode de Platon, c'est mieux que cela, c'est l'inspiré, et comme l'apôtre du *Verbe*, qui en colloque avec son divin maître, en reçoit et en développe des leçons d'une sublime métaphysique.

La question de la *grâce* est, de sa nature, essentiellement chrétienne. Elle est née ou du moins a éclaté

avec le christianisme; elle en a suivi toute l'histoire, elle n'a manqué à aucune de ses grandes époques, elle ne pouvait manquer au XVIIe siècle; elle occupa les plus beaux et les plus graves esprits, Arnauld, Nicole, Pascal, Bossuet et Fénélon, et tant d'autres.

Malebranche, à aucun de ces titres, n'y pouvait rester étranger; surtout appelé, comme il y était, par toute sa philosophie.

Il composa donc sur ce sujet, pour M. de Harlay, archevêque de Paris, un petit traité, qui ne devait être communiqué qu'en confidence et manuscrit à quelques amis particuliers. L'un d'eux, le père Quesnel, alors de l'Oratoire, n'en partageant pas les sentiments, en parla à Arnauld, qui s'en montra fort mécontent. Mais pour prévenir tout malentendu, le père Quesnel proposa et lia une partie, dont le rendez-vous fut l'hôtel de M. de Roussy.

On devait s'expliquer, on disputa et on ne s'entendit pas. Malebranche, qui du reste répétait cette plainte à l'égard de presque tous ses adversaires, se plaignait de ce qu'Arnauld ne l'avait pas compris. Et qui voulez-vous qui vous comprenne, mon père? lui répondit Boileau. Le seul résultat de cette conférence fut l'engagement pris de la part de Malebranche d'exposer son opinion dans un nouveau traité, et de la part d'Arnauld de faire une réponse à ce traité. De là le livre qui a pour titre : *De la nature et de la grâce*. Communiqué d'abord manuscrit à Arnauld pour qu'il en donnât son sentiment, il fut, après un an d'attente de la part de Malebranche, livré à l'impression; Arnauld n'avait pas répondu, mais ce n'était pas précisément de sa faute; retiré à cette époque en Hollande (1680), et engagé dans d'autres

débats, il n'avait pas eu le temps de se livrer à l'examen qu'il avait promis, et il comptait d'ailleurs qu'on lui en laisserait tout le loisir; lorsqu'un jour il eut avis que l'ouvrage s'imprimait à Amsterdam; il aurait voulu s'y opposer, et il tenta même des démarches dans ce dessein, mais sans aucun succès, et il ne songea plus dès lors qu'à une réfutation publique et sans ménagement.

Cependant, au lieu d'attaquer d'abord le traité *De la nature et de la grâce*, il commença par la *Recherche de la vérité*, dans laquelle il s'attacha surtout à la théorie, ou, comme il le dit, à la *philosophie des idées*; c'était bien commencer par le commencement, aborder le principe avant la conséquence, suivre, en un mot, une marche logique; mais ce procédé parut blessant à Malebranche, et dans sa réponse au livre *Des vraies et des fausses idées*, il se montra fort sensible à cette façon d'attaque, et se plaignit hautement de ce qu'Arnauld, quoique ce fût uniquement le *Traité de la nature et de la grâce* qui l'eût *mis de mauvaise humeur*, ne lui eût pas avant tout rendu raison sur ce point, et eût cherché le *sentiment le plus métaphysique et le plus abstrait* qui fût dans la *Recherche de la vérité*, et qui même ne se rapportait pas directement à la grâce; et cela, apparemment, ajoutait-il, pour amuser le tapis, et faire croire cependant, à ceux qui étaient prévenus contre lui, qu'il était un visionnaire qui se perdait dans sa nouvelle philosophie des idées. Mais Malebranche, à cet égard, avait tort; et Arnauld avait raison quand il soutenait, au contraire, qu'il ne pouvait mieux faire pour bien entrer dans les pensées du *Traité de la grâce*, que de commencer par cette

question, quand d'ailleurs il devait bientôt faire suivre le livre *Des vraies et des fausses idées*, de ses *Réflexions philosophiques et théologiques*.

Du reste, le *Traité de la nature et de la grâce* n'excita pas seulement la mauvaise humeur d'Arnauld. Il éveilla aussi la sérieuse sollicitude de Bossuet qui, sur l'exemplaire qu'il en reçut de l'auteur, écrivit ces mots de saint Augustin : *pulchra, nova, falsa;* mais Bossuet, ce Père de l'Église au XVIIe siècle, était trop occupé du soin d'en maintenir les doctrines pour se borner à ce jugement; il voulut lui-même ramener Malebranche à une opinion plus conforme à celle de saint Thomas, et il l'invita à une conférence qui ne fut pas acceptée. « Mais vous voulez donc que j'écrive contre vous? » dit-il à cette occasion à Malebranche : « Je tiendrai à honneur, répondit Malebranche, d'avoir un tel adversaire. » Bossuet cependant n'écrivit pas, d'autres occupations l'en empêchèrent; mais il pressa Arnauld de prendre la plume, ce qui détermina la publication, en 1685, des *Réflexions théologiques et philosophiques*; il dut aussi, vers la même époque à peu près et dans les mêmes vues, provoquer la *Réfutation du système de Malebranche,* par Fénélon, qu'il approuva, et à laquelle même il mit en plus d'un endroit la main [1].

Dans l'intervalle de ces diverses discussions, Malebranche composa et publia son *Traité de morale* (1684) qui ne donna lieu, que je sache, à aucune controverse particulière.

[1] Fénélon dit dans cet ouvrage qu'il n'avait pas lu les écrits d'Arnauld contre Malebranche, il ne pouvait donc y avoir longtemps qu'ils étaient publiés; autrement il en aurait eu au moins indirectement connaissance; le bruit public aurait suffi pour cela.

Et puis, quand la querelle fut, non pas vidée, mais arrêtée, de la polémique il revint à la doctrine, et dans son ouvrage peut-être le plus considérable, du moins en métaphysique, qui a ponr titre *Entretiens sur la métaphysique* (1688), il reprit, pour les présenter sous de nouveaux jours, les appuyer de nouvelles preuves, en tirer de nouvelles conséquences, les principaux points établis dans ses précédents écrits. J'aurai plus tard longuement à parler de cet ouvrage, je me borne ici à le mentionner.

Regis, qui fut aussi un des adversaires de Malebranche, ne le fut pas seulement sur des questions de physique et de géométrie, mais aussi sur certaines matières de philosophie, et particulièrement sur les idées. On peut voir à cet égard, à la suite de la *Recherche de la vérité*, les *Réponses à Regis*. Il avait également dirigé ses attaques contre une théorie de l'amour, que le père Lami, de son côté, avait assez vivement critiquée. On sait que c'était là, au XVII[e] siècle, une matière délicate et difficile ; elle touchait au fond de la querelle du quiétisme. Malebranche répondit au père Lami par le *Traité de l'amour de Dieu*, qui le réconcilia avec Bossuet, dont en effet il appuyait et justifiait le sentiment.

On peut juger, par tout ce que je viens de dire, du bruit et de l'intérêt qu'excita sa philosophie ; elle se répandit de toute part, et, avec les missionnaires, elle pénétra même jusqu'en Chine ; et un jésuite écrivait qu'il ne fallait y envoyer que des gens qui sussent les mathématiques et les ouvrages du père Malebranche. Ce furent là pour l'auteur le motif et l'occasion de l'*Entretien entre un philosophe chinois et un philosophe chrétien sur la nature de Dieu* (1708).

Cet écrit fut suivi de quelques discussions avec les journalistes de Trévoux, qui insinuèrent même que sa doctrine favorisait le spinozisme. Le père Tournemine, au reste, en porta directement l'accusation dans une lettre qui se trouve jointe à une nouvelle édition de l'*Existence de Dieu*, de Fénélon.

Un ouvrage considérable de Boursier, qui a pour titre : *De l'action de Dieu sur les créatures*, ou *de la Prémotion physique*, dans lequel il semble parfois qu'on trouve un disciple, mais dans lequel au fond il faut plutôt reconnaître un adversaire de Malebranche, le provoqua à la composition du dernier écrit qui sortit de ses mains : *Réflexions sur la prémotion physique* (1715), dans lequel il réfuta habilement l'auteur dont il ne partageait pas la doctrine.

« D'un côté, il y décharge, dit Fontenelle, l'idée de Dieu de la fausse rigueur que quelques théologiens y attachent ; de l'autre, il la justifie de la véritable rigueur que la religion nous y découvre, et il passe entre les deux écueils d'une théologie trop sévère et désespérante, et d'une philosophie trop humaine et relâchée. »

On n'ignore pas combien on conférait au XVII[e] siècle, combien on se réunissait pour converser gravement des choses de l'esprit. C'était le goût de la ville et le ton de la cour, le plaisir même des femmes, l'occupation des gens instruits, le divertissement des hommes d'État et quelquefois aussi des hommes d'épée. Je n'ai pas besoin de vous rappeler ce que j'ai dit à ce sujet dans la biographie de Gassendi ; je me bornerai à vous citer deux exemples qui regardent plus particulièrement Malebranche. Des réunions régulières avaient lieu sous la présidence du

cardinal de Retz, dans lesquelles on disputait des plus hautes questions de philosophie et de métaphysique; Malebranche y assistait et y soutenait thèse en règle; il avançait ses propositions, on lui répondait, à son tour il répliquait, et le cardinal, juge du camp, prononçait entre les combattants. Avec ses hautes lumières et son sens à la fois d'homme de pensée et d'homme d'action, mais d'homme d'action au repos, et mûri par la réflexion, le prélat inclinait en général vers ce cartésianisme tempéré, qui avait la foi de la plupart des grands esprits du temps; il tenait donc dans une certaine mesure pour Malebranche contre ses adversaires[1]. Vous savez aussi combien le prince de Condé était curieux de ces commerces spirituels; il rechercha, pour ne citer ici que quelques noms, Bossuet, Malebranche, Regis; il donna même un jour, pendant son commandement dans les Pays-Bas, rendez-vous à Spinoza qu'il désirait mais ne put pas voir. Il eut donc Malebranche à Chantilly, et dans une circonstance surtout il s'y entretint avec lui si assidûment de Dieu que ses gens remarquèrent que, pendant les trois jours qu'il l'avait gardé, le père Malebranche lui avait plus parlé de Dieu que son confesseur ne l'avait fait en dix ans.

On conversait donc beaucoup au XVII[e] siècle; mais ce qui en était au reste la suite naturelle, on ne correspondait pas moins; on s'entretenait de loin comme de près, et les lettres échangées étaient comme des communications à distance, au moyen desquelles se faisait un fréquent commerce d'idées. Malebranche, sous ce rapport, fut un des esprits les

[1] Voir les *Fragments de philosophie cartésienne* publiés par M. Cousin.

plus actifs de son temps, au témoignage du père André, qui en avait recueilli lui-même un assez grand nombre, mais qui était loin de posséder toutes celles dont il connaissait l'existence; ses lettres allaient à plus de cinq cents, et étaient adressées, pour la plupart, aux personnes les plus considérables et sur les plus graves questions; on peut en juger par un exemple tout récemment connu, je veux parler des lettres à Mairan, dont je n'ai rien à dire ici après ce qu'en a dit ailleurs M. Cousin (*Journal des savants*); on peut aussi en juger par la lettre sur l'immortalité que M. Cousin a fait également connaître dans ses *Fragments;* un moment j'ai cru moi-même, sur la foi d'un de mes auditeurs qui me l'avait fait espérer, pouvoir rendre publique une lettre importante de Malebranche à Fénélon; malheureusement elle ne m'a pas été communiquée.

Si l'on joint à tous ces travaux plus particulièrement philosophiques, ceux qui regardent exclusivement les mathématiques et la physique, et pour lesquels je renvoie au secrétaire de l'Académie des sciences, à Fontenelle, en rappelant toutefois aux personnes juges en ces matières, qu'il existe plusieurs cartons de papiers de Malebranche presque tous relatifs à cet ordre de questions, on comprendra combien cette vie fut occupée et pleine; elle le fut jusqu'au dernier moment, auquel touchent presque les derniers écrits de l'auteur.

Sa santé n'avait jamais été très-forte; cependant, grâce à cette tempérance qui était chez lui l'effet autant de la règle religieuse que de la règle hygiénique, il l'avait maintenue assez égale. Mais le grand âge survenant, et ses habitudes de méditation, d'étude

et de discussion se continuant sans relâche, il tomba malade et languit.

Une circonstance serait, dit-on, survenue, véritable incident philosophique, qui aurait hâté le terme de ses jours. Berkeley, passant par Paris, serait venu lui rendre visite. La conversation se serait engagée, et la dispute même échauffée, surtout de la part de Malebranche, avec tant de vivacité, que son mal se serait aggravé, et que quatre jours après il aurait expiré. Ce qu'il y a de certain, c'est que le 13 octobre 1715, il mourait avec toute sa présence d'esprit, et comme s'il s'était endormi. Le père André, dans sa correspondance avec l'abbé de Marbœuf, insiste, dans l'intérêt de la biographie qu'il composait, pour avoir des détails sur ses dernières paroles, ses sentiments et ses pensées à la vue des approches de l'éternité; car son dessein est, dit-il, de faire du récit de cette mort le plus bel endroit de son ouvrage. Malheureusement avec cet ouvrage nous manquent aussi ces détails, et nous pourrions les supposer, mais non point les retracer ; il ne nous reste qu'à les regretter. Mais il n'y a rien que de très-juste à dire que, par philosophie autant que par religion, cette âme, également dévouée aux idées et à la foi, dut voir venir la mort avec une résignation pleine de raison, de recueillement et de piété.

Ce n'est pas ici le lieu, alors que nous n'avons pas encore examiné ses différents ouvrages, d'apprécier Malebranche comme penseur et comme philosophe.

Cependant, d'avance on peut dire au moins, sous forme biographique, que c'était un esprit chez lequel les facultés de la science et du raisonnement

dominaient celles de l'érudition, et qui, tant par nature et par goût que par libre direction de pensée, inclina toujours beaucoup plus vers les études de spéculation que vers celles de mémoire ; ce qui faisait qu'il lisait peu, et retranchait de ses lectures tout ce qui n'était pas matière à intelligence. « Un insecte le touchoit plus, dit Fontenelle, que toute l'histoire grecque et romaine, et il méprisoit également cette espèce de philosophie, qui consiste seulement à apprendre les sentiments des différents philosophes. » — Mais au lieu de citer Fontenelle, je pourrais citer Malebranche lui-même, car tous ses ouvrages sont pleins de maximes en ce sens. J'en indiquerai seulement quelques-unes. Ainsi, déjà, au chapitre III du livre Ier de la *Recherche*, on en trouverait un certain nombre, et au chapitre I du livre VIe. Mais voici ce qu'il dit dans sa *Morale*, chapitre x, IIe partie (p. 470) : « Les sciences de mémoire confondent l'esprit, troublent les idées claires, et fournissent sur toutes sortes de sujets mille vraisemblances dont on se paye, pour ne pas savoir distinguer entre voir et voir, et c'est parce qu'on s'arrête à des vraisemblances qu'on dispute et qu'on querelle sans cesse. Car, comme il n'y a que la vérité qui soit une, indivisible, immuable, il n'y a qu'elle qui puisse unir les esprits étroitement et pour toujours. Les sciences de mémoire inspirent aussi naturellement de l'orgueil.... L'esprit s'imagine avoir autant d'étendue, de durée, de réalité que les objets de sa science. Il se répand dans toutes les parties du monde, il remonte jusqu'aux siècles passés ; et, au lieu de penser à ce qu'il est lui-même dans le temps présent, et à ce qu'il sera dans l'éter-

nité, il s'oublie pour se perdre dans un monde imaginaire, dans des histoires composées de réalités qui ne sont plus, et de chimères qui ne furent jamais.

« Ce n'est pas qu'il faille mépriser l'histoire, et n'étudier jamais que les sciences solides, qui, par elles-mêmes, perfectionnent l'esprit et règlent le cœur; mais c'est qu'il faut étudier les sciences dans leur rang. On peut étudier l'histoire lorsqu'on se connoît soi-même, sa religion, ses devoirs, lorsqu'on a l'esprit formé, et que, par là, on est en état de discerner, du moins en partie, la vérité de l'histoire des imaginations de l'historien. »

Malebranche n'était guère mieux porté pour la poésie. Mais ici c'était bien plus rigorisme philosophique que disposition de nature; car, comme le dit encore Fontenelle, il avait l'imagination fort vive et fort belle; et on peut ajouter que, malgré qu'il en eût, un fond de sentiment et d'inspiration se mêlait toujours chez lui aux pensées métaphysiques, et que le *méditatif*, comme on l'appelait, n'effaçait pas à ce point le rêveur, comme on l'appelait aussi, c'est-à-dire le poëte, qu'il ne lui échappât fréquemment parmi toute sa philosophie abondance de poésie; de cette poésie, il est vrai, qui ne se termine pas à l'art, mais se tourne plutôt et s'élève à la science, et comme la religion, avec laquelle elle a tant de rapport, est une source féconde de conceptions et de vues, dont l'abstraction forme ensuite et compose des doctrines; poëte comme Platon et comme saint Augustin, ce fut par un don de création analogue au leur qu'il tira de son génie ce *magnifique palais d'idées*, ainsi qu'Arnauld lui-même le nomme, qui fit son enchantement. Qu'on me permette encore

ici une citation que j'emprunte à la préface de l'ouvrage du P. du Tertre, qui montre l'estime que des adversaires, même du genre de celui-là, faisaient de son génie : « J'avoue, dit-il, que ce n'est pas sans quelque frayeur que j'ose entrer en lice avec un écrivain qui possède, à un aussi haut degré, le bel art d'écrire poliment; de donner un tour plausible à tout ce qu'il dit; d'insinuer ses pensées par des expressions agréables; de rendre sensibles les choses les plus abstraites, en les revêtant d'ornements qui plaisent à l'imagination; enfin, de séduire l'esprit en l'amusant par des mouvements qui l'occupent tout entier et le transportent, tantôt par des pentes qui le charment, tantôt par mille écarts bien ménagés qui flattent sa curiosité. »

Un trait encore à noter comme caractéristique dans Malebranche, c'est cette constante application qu'il essaye de faire, non sans quelque hardiesse, de la philosophie à la religion, et non-seulement aux questions les plus générales de la religion, mais aux plus spéciales et aux plus délicates, telles que celles des mystères et des sacrements : Malebranche ne perd guère une occasion d'éclairer de quelque théorie les obscurités de ces matières, et il a à cet égard mieux qu'un simple penchant, il a des maximes précises. Ainsi, en plusieurs endroits, il dit que les dogmes de la foi doivent être pour le métaphysicien ce que les expériences sont pour le physicien, des sujets d'investigation qui sont livrés à la raison, pour que, tout en les respectant comme faits, ils les expliquent par des principes, sauf à s'arrêter sans rien nier là où elle ne peut pas pénétrer. Il est parfaitement convaincu (je n'ai pas besoin d'avertir que je

cite) qu'il y a bien de la différence entre la foi et l'intelligence, entre l'Évangile et la philosophie; les hommes les plus grossiers sont capables de foi, et il y en a très-peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes.... Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père, ou la vérité éternelle, s'est fait homme et s'est rendu sensible, pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait; il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi, les gens de bien et ceux qui ont le plus de foi n'ont pas toujours le plus d'intelligence.... (*Recherche de la vérité*, liv. V, chap. v, p. 179.) — Il parle à peu près de même dans sa *Morale* (p. 406); en voici en effet un passage : « Mais, dit-on, la raison est corrompue, il faut la soumettre à la foi. La philosophie n'est que la servante, il faut se défier de ses lumières. Perpétuelles équivoques, répond-il; la religion, c'est la vraie philosophie; ce n'est pas, j'avoue, la philosophie des païens ni celle des discoureurs, qui parlent avant que la vérité leur ait parlé à eux-mêmes. La raison dont je parle est infaillible, immuable, incorruptible; elle doit toujours être la maîtresse, Dieu lui-même la suit.... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement; la foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence.... La foi sans aucunes lumières, si cela est possible, ne peut rendre solidement vertueux. » — Et comme Malebranche se répète beau-

coup, on trouverait dans ses autres ouvrages nombre de passages dans le même sens, et presque dans les mêmes termes. Il est donc clair que c'est chez lui une pensée bien arrêtée, d'unir dans son esprit la philosophie à la foi, et autant qu'il se peut d'appliquer l'une à l'autre. En quoi il diffère de Descartes, qui ne les sépare pas précisément, mais les tient au moins à distance, de manière à pouvoir se livrer à la première sans trop toucher à la seconde. Ce n'est guère en effet qu'en passant, dans ses lettres, et sous forme de confidence, que Descartes se laisse aller à raisonner sur la religion; en quoi il diffère aussi de Spinoza, qui professe expressément l'absolue séparation de ces deux formes de la pensée, et soutient que la philosophie et la religion n'ont rien de commun entre elles; en quoi, au contraire, il se rapproche au dernier point de Leibnitz, qui en enseigne expressément l'accord et la conformité; que Malebranche ait eu cette vue avec toute la profondeur, toute l'étendue et toute la liberté d'esprit qu'elle exigerait pour être parfaite, c'est ce qu'on peut bien contester; mais ce qu'on ne contestera pas, c'est qu'il l'ait eue, c'est qu'il l'ait suivie en beaucoup de cas avec force et profondeur. Il a donc compris une chose, en elle-même très-philosophique, c'est qu'il y a mieux à faire pour les penseurs, que de philosopher sous la religion, ou sans la religion, ou contre la religion, c'est de philosopher sur la religion, c'est de s'élever de la foi à l'intelligence pour éclairer l'une par l'autre.

Du reste, pour règle de raison, en véritable disciple de Descartes, il proclame, d'une part, l'indépendance, et de l'autre, la seule évidence comme

motif de certitude. Ainsi, d'abord il dit, dans la *Recherche de la vérité*, que c'est assez, afin de passer pour libertin dans l'esprit de certaines gens, que de nier les formes substantielles... qu'ils entrent dans de furieux soupçons contre les personnes qui font de nouvelles découvertes (p. 132); il y dit encore dans le même sens : c'est ainsi qu'on opprime la vérité; la vérité aime la douceur. (P. 135.) Et encore : le moyen de souffrir qu'on abandonne la raison et l'expérience pour suivre aveuglément les imaginations d'Aristote, de Platon et d'Épicure. (P. 187.) — On sait d'ailleurs avec quelle vivacité, quelquefois même assez indiscrète, il s'emporte en maintes occasions particulièrement contre Aristote, à l'égard duquel il faudrait se garder de chercher chez lui une appréciation éclairée et équitable.

Ensuite, pour ce qui regarde l'évidence, il suffira de rappeler ces deux passages, qui contiennent toute sa pensée : « On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison. » (*Recherche*, p. 41.) « Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. » (P. 214, *ibid.*)

Enfin bien que, sous un nouveau rapport, il n'y ait plus dans Malebranche ce parfait accord que nous venons de voir entre la conduite et les maximes, entre ce qu'il fait et ce qu'il recommande, il n'en est pas moins vrai que si, par système, l'auteur de la théorie des idées répugne à la conscience ou à

l'observation psychologique comme moyen de philosophie, en fait et par habitude il en use, on peut le dire, avec une complaisance et une habileté qui ne prouvent pas pour ses objections contre l'emploi d'une telle méthode. A l'entendre, en effet, il n'y a rien à tirer de la connaissance de l'âme; elle ne donne point d'idées claires; elle ne nous apprend rien que confusément; c'est, en un mot, un sentiment, mais point du tout une science; voilà ce qu'il professe, et en même temps ce monde de l'âme qu'il semble vouloir s'interdire, il y revient sans cesse, il y habite, il y vit, il le parcourt en tous sens, il en démêle tous les points de vue, il en pénètre toutes les profondeurs, il en saisit les plus délicates et les plus fugitives perspectives; il a même peut-être pour l'observer une facilité particulière qui n'est plus seulement la sagacité du philosophe, mais celle du chrétien, du prêtre, du religieux, accoutumé par règle de foi à ces fréquents exercices de retour sur soi-même, dans lesquels ce n'est plus seulement par curiosité, mais par devoir et pour la science, mais pour le salut, qu'on s'étudie, qu'on sonde son cœur, qu'on en scrute avec sollicitude tous les secrets les plus cachés. Malebranche, sous ce rapport, a une finesse et une pénétration qui vont même si loin, et tombent parfois sur de tels points, qu'on dirait le coup d'œil de l'homme du monde et du moraliste satirique; ce n'est pourtant en lui que le *méditatif* qui a si bien vu; mais ce *méditatif* avait sa cellule, l'autel et le tribunal de la pénitence, pour y apprendre l'homme et le connaître, en deviner ce qu'il n'en pouvait savoir par une expérience directe et personnelle. Tous ses ouvrages, mais en particulier la *Re-*

cherche de la vérité, abondent en traits qui trahissent ce singulier talent d'observation, composé chez lui à la fois de la ferme analyse du philosophe et du tact exercé du religieux.

Tel fut Malebranche comme métaphysicien; la nature, l'éducation, sa destinée, sa vie, en firent un génie de la double famille de Descartes et de Platon; le Platon du cartésianisme, ainsi qu'on l'a nommé, il renouvela avec originalité la théorie des idées, et développa avec un mérite propre le *Discours de la méthode;* par une certaine conformité de principes et de doctrine qu'il n'avait pas sans doute, et qu'il ne soupçonne même pas, mais qu'il ne peut éviter, il se place dans l'histoire à côté de Spinoza; il se rapproche par un autre côté de Leibnitz lui-même, qui a pu par conséquent dire avec grande raison de lui : « Je ne vois pas que les cartésiens aient fait des progrès considérables en physique. Il n'y a que la métaphysique où l'on peut dire qu'ils ont enchéri sur leur maître, surtout le père Malebranche, qui a joint à des méditations profondes une belle manière de les exprimer [1]. »

Mais ce que la biographie ne nous apprend que d'une manière générale, l'étude analytique et critique de ses différents ouvrages nous l'enseignera plus précisément. C'est donc un tel travail que je vais maintenant essayer; j'espère qu'il me servira à bien faire connaître et juger un des esprits les plus éminents d'une époque elle-même pleine de gloire.

[1] Leibnitz, t. VI, p. 304.

CHAPITRE II.

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

Je commence, comme il convient, par la *Recherche de la vérité;* car c'est à la fois le premier en date et le plus étendu de ses ouvrages ; c'est le plus riche en vues diverses ; il contient sans doute avant tout une logique ou un art de penser ; mais il renferme aussi implicitement une psychologie, une morale, une théodicée et une métaphysique ; et il porte en lui les germes des *Conversations chrétiennes,* des *Méditations chrétiennes,* des *Entretiens,* etc., de tout le système en un mot que développe par la suite l'auteur.

Il importe donc de l'étudier avec une attention particulière; de l'analyser et de le discuter avec le plus grand soin.

La *Recherche de la vérité* se divise en six livres, dont le premier a pour titre : les sens ; le deuxième l'imagination; le troisième l'entendement; le quatrième les inclinations ; le cinquième les passions; le sixième la méthode.

Le sujet général en est selon les paroles mêmes de l'auteur, « l'esprit humain tout entier : on le considère en lui-même; on le considère par rapport au corps et à Dieu ; on examine la nature de toutes ses facultés; on marque les usages qu'on en doit faire pour éviter l'erreur; enfin on explique la plupart des choses que l'on a crues être utiles pour avancer dans la connoissance de l'homme. »

C'est-à-dire que Malebranche se propose une

étude psychologique en vue d'une logique, et qu'il s'occupe des erreurs nées des sens, de l'imagination, de l'entendement, des inclinations et des passions, dans le dessein d'en indiquer, avec les caractères, les causes et les remèdes, et de tracer ensuite la voie qui mène à la vérité.

Sur ce fond si riche en lui-même, mais qu'à la manière dont il le traite, et avec le génie qu'il y déploie, Malebranche féconde merveilleusement, apparaissent, comme développements ou accessoires, la théorie des idées, celle de l'inefficace des causes secondes, celle des causes occasionnelles, celle de l'action de la Providence, toute une métaphysique et toute une théodicée, appelées, avec la psychologie, à concourir à la formation de cet art général de la *Recherche de la vérité*, qu'il se propose d'enseigner.

On ne peut bien rendre raison de différentes espèces d'erreurs et des moyens de les éviter, sans donner au préalable une explication de l'erreur, et par conséquent de la connaissance, par conséquent aussi des facultés qui contribuent à la connaissance, et enfin du principe ou du sujet de ces facultés. C'est aussi ce que fait Malebranche au début de son ouvrage, lorsqu'il commence par établir que l'âme est un être indivisible ; que cependant, dans cette indivisibilité, deux parties peuvent se distinguer : l'une purement passive, c'est l'esprit ou l'entendement; l'autre passive et active à la fois, c'est la volonté ; que l'entendement a pour modifications les sens ou la sensation, l'imagination et l'intellect pur, et la volonté les inclinations et les passions.

Il montre ensuite que l'erreur en général consiste dans un jugement vicieux, dont la cause est la

volonté, l'occasion l'entendement, la raison première la chute de l'homme, et dont par conséquent le remède, emprunté à la fois à la philosophie et à la religion, est 1° « de ne jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison; 2° d'ôter ce poids qui nous fait pencher vers les biens sensibles, en retranchant continuellement de nos plaisirs par la pénitence et la circoncision du cœur. » (P. 11.)

Après ces généralités, abordant particulièrement les erreurs des sens, il essaye de prouver comment en sentant nous nous trompons, quand nous jugeons que certaines qualités sensibles, telles que la couleur, la saveur et l'odeur, existent hors de nous, tandis qu'elles sont en nous, qu'elles y sont des sensations, comme la joie et la douleur; comment même il serait possible que nous fussions dans une semblable illusion au sujet de la figure et du mouvement, puisqu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente [1].

Ainsi, après avoir rappelé, d'après Descartes et de Cordemoy [2], quels sont la distinction de l'âme et

[1] C'est à cette occasion que, dans un *éclaircissement*, Malebranche, conséquent avec lui-même, soutient qu'il est très-difficile de prouver qu'il y a des corps, et dit qu'il n'y a que la foi qui puisse nous en convaincre; il est vrai, ajoute-t-il, que le principe de notre foi semble d'abord supposer qu'il y a des corps, *fides ex auditu;* mais quoiqu'on ne suppose que des apparences d'écriture, ce que nous apprenons par ces apparences est incontestable, puisqu'il n'y a que Dieu qui puisse nous les présenter et que Dieu n'est pas trompeur.... donc il est certain par la foi qu'il y a des corps.

[2] Se rappeler le chapitre qui traite de cet auteur.

du corps, la constitution des organes des sens, le siége de l'âme, qui cependant, selon lui, ne réside pas à proprement parler, si ce n'est dans les idées, et l'action des objets sur le corps, il dit qu'il y a dans presque toutes les sensations quatre choses différentes à remarquer: 1° l'action des objets sur le corps; 2° la passion de l'organe affecté; 3° la passion de l'âme, suite de celle de l'organe; 4° et enfin le jugement que ce que l'âme sent est hors d'elle et dans l'organe.

Or, c'est faute de discerner ces choses, dont les unes appartiennent au corps et les autres à l'âme, que nous tombons dans tant d'erreurs touchant les qualités sensibles. Ainsi nous confondons presque toujours la sensation proprement dite avec l'action des objets, de manière à placer la chaleur dans le feu, la lumière dans l'air, etc.; nous confondons également la sensation avec la passion de l'organe, comme quand nous disons que la chaleur est dans la main. C'est une erreur de ce genre qui fait croire à Tertullien que l'âme n'est que la plus subtile et la plus déliée partie de la matière; l'âme est alors si aveugle, qu'elle se méconnaît elle-même et ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent «et la raison pour laquelle, dit Malebranche, les hommes ne voient pas d'abord que les saveurs, les couleurs, etc., ne sont que des modifications de leur âme, c'est qu'ils n'ont pas d'idée claire de leur âme.» (P. 29.)

Il y a encore quelques autres cas de confusions analogues qui sont autant d'occasions de faux jugements pour la volonté.

Telles sont en général les erreurs des sens, qui peuvent toutes se réduire par conséquent à ce faux

principe : que nos sensations sont dans les objets ; lequel joint à celui-ci : les objets sont causes de nos sensations, mène à une foule de conclusions erronées non-seulement quant aux choses physiques, mais même quant aux choses morales. Ainsi s'expliquent, par exemple, l'amour des biens sensibles, et par suite, l'opinion qui place le souverain bien dans les objets des sens. Ainsi s'expliquent également une foule d'autres préjugés, dont Malebranche se plaît à faire ressortir les inconvénients ou le ridicule par des traits qui décèlent en lui un singulier talent de moraliste satirique mis au service de l'esprit d'analyse et de système ; j'en citerai pour preuve ces lignes tirées du chapitre qui a pour titre : que nos sens nous portent à l'erreur en des choses mêmes qui ne sont point sensibles : « Dans la conversation l'âme ayant toujours une grande attention à ce qui lui vient des sens, ne considère presque point les raisons qu'elle entend dire, mais elle s'applique beaucoup au plaisir qu'elle a de la mesure des périodes, des rapports des gestes avec la parole, de l'agrément du visage, enfin de l'air et de la manière de celui qui parle......... s'il s'énonce avec facilité, s'il a l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit ; si c'est une personne de qualité ; s'il est suivi d'un grand train ; s'il parle avec autorité et gravité ; si les autres l'écoutent avec respect et en silence ; s'il a quelque réputation et quelque commerce avec les esprits du premier ordre ; enfin s'il est assez heureux pour plaire et être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera ; il n'y aura pas jusqu'à son collet et à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose.

« Mais s'il est assez malheureux pour avoir des

qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien; qu'il dise les plus belles choses du monde, on ne les approuvera jamais; l'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé, les occupera tout entiers et empêchera l'application qu'ils devroient avoir à ses pensées. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte et tout ce qui peut venir de lui; et cette manière de parler de philosophe et de rêveur fera traiter de rêveries et d'extravagances ces hautes et sublimes vérités dont le commun du monde n'est pas capable. » (Pag. 39.)

Bien d'autres endroits de Malebranche, que pour l'agrément aussi bien que pour la fidélité de cette exposition je pourrai citer au besoin, viendront à l'appui de la remarque que j'ai présentée plus haut, et feront voir comment en lui, avec quelque chose du génie de Descartes et de saint Augustin, il y a aussi comme je l'ai déjà dit, quelque chose de celui de La Bruyère et de La Rochefoucauld.

Après les erreurs des sens il passe à celles de l'imagination.

Mais comme l'imagination a le plus grand rapport avec la sensation ou les sens, qu'elle n'est même au fond que la sensation faible et languissante, on comprend que les erreurs de l'une ne sont guère que les erreurs de l'autre, qu'ainsi l'auteur, dans ce second livre, ne fera à quelques modifications près que continuer le premier, et n'y mettra de nouveauté que celle qu'il tirera des détails d'application et des développements variés de sa théorie.

De même que la sensation l'imagination tient à

l'ébranlement des nerfs, mais avec cette différence que tandis que pour l'une il a lieu du dehors au dedans, pour l'autre il est produit du dedans au dehors, « et l'imagination est en conséquence, dit Malebranche, la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les filets de cette partie du cerveau qu'on peut appeler principale; et imaginer c'est juger que ce qu'on imagine n'est pas au dehors mais au dedans, ou que l'objet que l'on a en vue est absent. » (Pag. 43.)

A cette occasion l'auteur qui, comme lui-même quelque part il le remarque, se fait un ordre pour se conduire, mais prétend qu'il lui est permis de tourner la tête quand il marche, s'il trouve quelque chose qui mérite d'être considéré; qu'il lui est permis de se reposer en quelques lieux à l'écart, pourvu qu'il ne perde point de vue le chemin qu'il doit suivre; et engageant ceux qui ne veulent point se délasser avec lui à passer outre, et ajoutant que s'ils se fâchent, il y a bien des gens qui pensent que ces lieux leur font trouver le chemin plus doux et plus agréable (fin du livre IV, p. 183); l'auteur, dis-je, entre dans une de ces nombreuses explications accessoires ou digressions dont abonde à chaque instant sa composition. Il discute donc sur cette partie principale du cerveau, dont le mouvement intérieur est nécessaire à l'imagination. Il rapporte à cet égard le sentiment de Willis sur le *corps calleux*, de Fernel sur la *pie-mère*, de Descartes sur la *glande pinéale*, et avoue qu'il ne suit aucun de ces auteurs; que ce soit dans l'une ou l'autre des parties qu'il leur plaît de marquer que l'âme exerce ses fonctions, il ne s'en met pas fort en peine; il lui suffit qu'il y en ait

une; mais il tient à établir que dans celle qui sera admise, la cause de l'ébranlement nerveux est le cours des esprits animaux, modifié lui-même par les aliments, l'air, l'âge, le tempérament, le sexe, etc.; il essaye ensuite de montrer comment les différentes perceptions sont attachées aux différents changements déterminés dans cette partie par le cours des esprits animaux, comment ces idées sont liées aux traces du cerveau, et en reçoivent leur propriété de durer, de se reproduire, de se succéder, de s'enchaîner, de se combiner de mille façons et enfin par suite il indique ses vues sur l'union de l'âme et du corps. Cette union est intime, constante et pleine d'accord; cependant cette union n'est pas de l'unité, et, dit-il, il ne faut pas s'imaginer que l'esprit devient corps lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est pas répandue dans toutes les parties du corps afin de lui donner la vie et le mouvement; et le corps ne devient pas capable de sentiments par l'union qu'il a avec l'esprit; chaque substance demeure ce qu'elle est. (P. 48.)

Mais Malebranche, on se le rappelle, ne parle de l'imagination que pour parler des erreurs qu'il lui attribue. Quelles sont donc ces erreurs? en général, elles consistent à prêter aux objets imaginés une réalité, et une place dans le temps et l'espace que par leur nature ils n'ont pas, et à leur supposer entre eux des rapports et une liaison qu'ils n'ont pas davantage. Quant à leurs causes, ce sont celles de l'imagination elle-même, mais avec un degré d'action, qui ne nous laisse pas maîtres, à moins d'un grand effort, de prendre les images pour ce qu'elles

sont, et d'échapper aux illusions dont elles sont l'occasion. Ce sont donc les esprits animaux qui, fortement agités et comme déréglés dans leur cours par l'effet du tempérament, de l'âge, du sexe, etc., poussent l'imagination à des excès, nous exposent aux faux jugements dans lesquels nous tombons. Ainsi, par exemple, chez les femmes, « la manière et non la réalité des choses suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit, parce que les moindres objets produisent de grands mouvements dans les fibres délicates de leur cerveau; elles excitent par une suite nécessaire dans leur âme des sentiments assez vifs et assez grands pour l'occuper tout entière. (P. 61.) On pourrait raisonner d'après les mêmes principes sur les enfants et les vieillards.

Mais outre ces causes plus ou moins prochaines des erreurs de l'imagination, il y en a d'autres qui s'y joignent, et qui pour être éloignées, accidentelles et passagères, n'en ont pas moins leur puissance; tels sont les emplois, les conditions, les manières de vivre. Ainsi les personnes d'étude, qu'on peut classer en érudits, en inventeurs et en sceptiques, sont très-sujettes, par leurs habitudes, à ne pas se servir des yeux de l'entendement comme on se sert des yeux du corps, et à se laisser aveugler par les images qui les préoccupent; il en est en conséquence « qui confondent la nouveauté avec l'erreur, et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin et les autres ont innové, ils ont erré; donc Galilée, Harvey, Descartes se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. » (P. 67.) Mais on peut leur répondre, que « si en matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la

vérité est dans l'antiquité; en matière de philosophie on doit aimer la nouveauté, et ne pas se mettre en peine de ce qu'ont cru les anciens. » (P. 70.) D'autres, ce sont les inventeurs des nouveaux systèmes, sont animés d'un esprit tout opposé, mais non moins fâcheux pour la vraie science. Ils ne respectent jamais les auteurs, quelque estime qu'ils aient parmi les savants, et ils s'assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait point encore été dit, ils ne manqueront pas d'admirateurs. « Ces sortes de gens, dit Malebranche, ont l'imagination assez forte; ainsi lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent et conservent très-chèrement toutes les hypothèses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer; et au contraire ils n'aperçoivent pas les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole..... »; et, après quelques développements, il ajoute : Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable système; car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité et de pénétration ; il faut, outre cela, une certaine grandeur et une certaine étendue d'esprit, qui puisse envisager un très-grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur délicatesse, ont la vue trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque nouveau système. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent ou à quelques erreurs qui les éblouissent : ils n'ont pas la vue assez étendue pour voir tout le corps d'un grand sujet en même temps.

« Mais quelque étendue et quelque pénétration qu'ait l'esprit, si avec cela il n'est exempt de passion

et de préjugés, il n'y a rien à espérer. Les préjugés occupent une partie de l'esprit et en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manières... La passion même que nous avons pour la vérité, nous trompe quelquefois lorsqu'elle est trop ardente; mais le désir de paroître savant est ce qui nous empêche le plus d'acquérir une science véritable. » (P. 73.)

Enfin, la dernière et la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'elles prétendent qu'on ne peut rien savoir.....; elles regardent comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain; et elles ne veulent pas qu'on parle des sciences comme de vérités évidentes, desquelles on ne peut vraisemblablement douter, mais seulement comme d'opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. (P. 73.)

Je ne voudrais pas dans cette analyse, par goût pour les détails, laisser perdre de vue la suite et l'ordre général de la théorie de l'auteur; mais cependant ces détails ont chez lui la plupart du temps un tel charme et un tel intérêt, et quelques-unes de ses qualités comme penseur et comme écrivain y brillent d'un tel éclat, que je ne crois pas devoir me condamner à une trop grande sobriété, et me refuser trop sévèrement soit les indications, soit les citations des passages qui me semblent à cet égard les plus dignes d'être rappelés. J'aurai soin du reste en même temps de remettre à l'occasion en lumière, et de retracer à propos la suite générale des idées à laquelle ils se rattachent.

Je continue donc sans trop de scrupules à suivre Malebranche dans l'étude de toute cette diversité

des causes d'erreurs de l'imagination qu'il rapporte aux emplois, à la condition, et à la manière de vivre.

Dans un chapitre qui a pour titre : *Des esprits efféminés ; des esprits superficiels, des personnes d'autorité, de ceux qui font des expériences*, il dit des premiers : « La plupart des grands, des gens de cour, des personnes riches, des jeunes gens et de ceux qu'on appelle de beaux esprits, étant dans des divertissements continuels, et n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses ou une telle mollesse, qu'on peut dire souvent que ce sont plutôt des esprits efféminés que des esprits fins comme ils le prétendent.

« Or les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison jusqu'aux moindres différences des choses, qui prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires et peu visibles ; enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits efféminés n'ont qu'une fausse délicatesse : ils ne sont ni vifs ni perçants ; ils ne voient pas les effets des causes même les plus grossières et les plus palpables : enfin ils ne peuvent rien embrasser ni pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les manières. Un mauvais mot, un accent de province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de mauvaises raisons. Ils ne peuvent reconnoître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé. En un mot ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens ;

mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur. » (P. 74.)

Parlant ensuite des personnes d'autorité, voici comment il s'exprime : « Quoiqu'on honore infiniment les personnes de piété, les théologiens, les vieillards et généralement tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes, cependant on est obligé de dire d'eux qu'il arrive souvent qu'ils se croient infaillibles, à cause que ce monde les écoute avec respect; qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, et qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir considéré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires; il leur est permis de ne s'y point appliquer et même de les mépriser; mais ils ne doivent pas juger par fantaisie et sur des soupçons mal fondés; car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, et la coutume qu'ils ont de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la sainte Écriture, jetteront infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, et qui n'étant pas capables d'examiner les choses à fond se laissent surprendre aux manières et aux apparences. Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, ajoute-t-il en citant Bacon, qu'il a déjà cité précédemment, elle est souvent plus respectée que la vérité même, et ce faux respect a des suites très-dangereuses. » (P. 85.)

Après avoir suffisamment expliqué, par la nature

de l'imagination et les défauts auxquels elle est sujette, les erreurs dans lesquelles elle nous entraîne, Malebranche veut aussi parler de la communication contagieuse de ces erreurs. Car, comme il le dit, les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses; elles dominent sur celles qui sont faibles; elles leur donnent à peu près leurs mêmes forces et leur impriment leurs mêmes caractères. (P. 77.)

Il commence par rendre raison du fait lui-même, dont il trouve les causes d'abord dans le besoin qu'ont tous les hommes de leurs semblables, ensuite dans la disposition que provoque en eux ce besoin à se composer les uns sur les autres, à s'imiter les uns les autres; enfin dans une certaine impression que font sur les esprits faibles et les cerveaux tendres et délicats, les personnes d'une imagination forte.

Mais c'est surtout ce dernier fait qu'il considère et sur lequel il insiste comme produisant plus particulièrement ces communications contagieuses et les erreurs qui en sont la suite. Aussi s'attache-t-il avec grand soin à dire ce que c'est qu'une imagination forte, et quelles sont les personnes qui la possèdent, leur caractère, leurs défauts et leurs qualités. Voici le portrait qu'il en trace : « Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres; ils relèvent les choses basses, ils agrandissent les petites, ils rapprochent les éloignées; rien ne leur paroît tel qu'il est. Ils admirent tout, se récrient sur tout sans jugement et sans discernement........ Ils sont véhéments dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins et très-satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, et qu'ils s'érigent auteurs (car il y a des auteurs de toutes espèces,

visionnaires et autres), que d'extravagances, que d'emportements, que de mouvements irréguliers! ils n'imitent jamais la nature : tout est affecté, tout est forcé, tout est guindé; ils ne vont que par bonds; ils ne marchent qu'en cadence; ce ne sont que figures et qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la piété et s'y conduire par leur fantaisie, ils entrent entièrement dans l'esprit juif et pharisien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures, à de petites pratiques; ils s'en occupent tout entiers. Ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux : tout est de foi, tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi et ce qui est essentiel.....

« Cependant ils ont un avantage qui consiste dans une manière de s'exprimer forte et vive qui leur donne une grande action sur ceux auxquels ils s'adressent. L'air de leur visage, le ton de leur voix et le tour de leurs paroles animent leurs expressions, et leur prêtent une singulière puissance de toucher et de persuader. Aussi est-il facile de juger combien leurs déréglements d'imagination sont contagieux, se glissent et se répandent dans la plupart des esprits.

« Du reste, les visionnaires dont on parle ici ne sont pas dans cet excès de folie de croire voir devant leurs yeux les objets qui sont absents; ils ne sont fous qu'à demi; s'ils l'étoient tout à fait, il ne seroit pas question d'eux dans ce traité, puisque tout le monde, sentant leur égarement, ne pourroit pas s'y laisser tromper; ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement d'imagination, tandis que les fous sont visionnaires des sens. Aussi le com-

mun des hommes ne les estime-t-il pas visionnaires ; il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et de l'égarement de leur imagination. »

Après ces traits généraux, par lesquels Malebranche caractérise les esprits à imagination forte et contagieuse, il propose quelques exemples de ce genre d'esprits qui lui servent à rendre plus sensible la doctrine qu'il établit. C'est ainsi qu'il examine successivement l'influence des parents sur les enfants, celle des maîtres sur les élèves, celle des gens de cour sur le commun des hommes, et quant à celle-ci, en particulier, Malebranche, après l'avoir considérée dans ce qu'elle a de plus grave en matière de politique et de religion, l'envisage ensuite sous un rapport moins sérieux, sous celui des modes, et il s'exprime ainsi : « Un auteur ancien rapporte qu'en Éthiopie les gens de cour se rendoient boiteux et difformes..... pour se rendre semblables à leurs princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, et de marcher droit à la suite d'un roi borgne et boiteux ; de même qu'on n'oseroit à présent paroître à la cour avec la fraise et la toque, ou avec des bottines blanches et des éperons dorés........... Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne pour voir observer religieusement des lois et des coutumes déraisonnables, ou pour voir des gens qui suivent des coutumes incommodes et bizarres ; il ne faut pas sortir de France pour cela...... Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver, et à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, on devroit souffrir davantage de confusion.....

En vérité, je ne sais si les François ont tout à fait droit de se moquer des Éthiopiens..... » (P. 82.)

C'est dans le même sentiment, c'est-à-dire pour montrer en eux l'influence contagieuse d'une imagination diversement forte, qu'il fait cette vive critique que l'on connaît de Tertullien, de Sénèque et de Montaigne. Il termine le livre par quelques considérations analogues sur les sorciers par imagination et les loups-garous.

On l'a vu par ce qui précède, j'analyse, j'expose, je ne discute ni n'apprécie encore les doctrines de Malebranche. Je me borne pour le moment à les faire connaître; ce sera seulement ensuite que je les jugerai. Cependant, sans intervertir l'ordre que je me suis proposé, et sans anticiper sur la critique, je puis, je pense, avant d'aller plus loin, présenter utilement ici quelques remarques qui ne seront pas déplacées.

Au début de son troisième livre, Malebranche parle ainsi des deux précédents : « On a eu de la peine à les finir; on a eu de la peine à commencer celui-ci; le sujet en est un peu sec et stérile.... mais on ne peut pas toujours en parlant remuer les sens et les imaginations des autres, et même on ne le doit pas toujours faire. » Dans ce peu de mots très-contenus, Malebranche exprime cependant visiblement une certaine satisfaction de son œuvre dans les deux traités qu'il vient de composer; et, en effet, il y a déployé une connaissance de l'âme, une expérience du cœur, une finesse et une solidité d'analyse qui ont dû lui donner contentement. On n'y trouve point encore le métaphysicien, qu'on connaîtra plus tard, soit dans la *Recherche* elle-même, soit surtout dans

les *Entretiens* et les *Méditations chrétiennes;* mais on y sent à chaque instant ce vif et grave esprit, cet observateur sérieux et fin, sévère et délicat tout ensemble, qui tient du chrétien, du prêtre et de l'homme du monde. Non que je veuille faire du *rêveur* et du *méditatif* de l'Oratoire une sorte de personnage de la cour ou de la ville; mais par la condition de sa famille, par son commerce dans sa compagnie, et ses grandes relations, il avait bien pu acquérir cette prompte et pénétrante connaissance des hommes, qui, jointe en lui aux habitudes d'examen de soi-même du religieux, lui permettait de mêler quelque chose des traits satiriques du moraliste à ce qu'il avait du génie de saint Augustin et de Descartes. Et ce qu'il est dans le fond, il le paraît dans la forme; son style a tour à tour, du moins dans ses bonnes parties, une vivacité, une délicatesse pleines d'abandon, je ne sais quoi de piquant et d'agréable tout ensemble, une onction, une élévation, et surtout dans ces chants, le mot n'est pas trop fort, d'une métaphysique presque angélique, qu'il appelle *méditations,* un élan lyrique approchant du mouvement des Écritures, qui feraient de lui, s'il ne se négligeait un peu, un de nos meilleurs écrivains.

Après ces courtes remarques, je reprends et poursuis l'exposition de la *Recherche,* et je passe au troisième livre, qui a pour titre de l'entendement ou de l'esprit pur et qui traite des erreurs relatives à cette faculté.

Ce livre est capital, non-seulement quant à l'ouvrage auquel il appartient, mais aussi par son rapport à ceux que produisit ensuite l'auteur; car c'est

bien plus qu'une explication des erreurs de l'entendement que l'auteur y expose, c'est sa théorie même des idées, c'est son principe de philosophie, c'est son système dans ce qu'il a de plus général et de plus essentiel. Arnauld le remarque quand, dans son traité *des vraies et des fausses idées*, au lieu de discuter, comme il l'avait promis, la doctrine de *la nature et de la grâce*, il se ravise et commence par cette *philosophie des idées*, ou ce magnifique palais d'idées ainsi qu'il l'appelle, qui domine tout le reste. Et il n'est que conséquent quand il soutient dans sa *défense* qu'il ne pouvait mieux faire pour entrer dans les nouvelles pensées du dernier ouvrage de l'auteur, que de débuter par cette question. Malebranche, de son côté, a tort de se plaindre de ce que son adversaire, au lieu de l'attaquer sur le *Traité de la nature et de la grâce*, qui seul l'avait mis de mauvaise humeur, ait cherché le sentiment le plus métaphysique et le plus abstrait qui soit dans la *Recherche de la vérité*, pour en faire le sujet de ses critiques, et cela apparemment pour amuser le tapis, et faire croire à ceux qui se laissent aisément prévenir qu'il est un visionnaire qui se perd dans sa nouvelle philosophie des idées; car, quoi que prétende Malebranche, toutes ses doctrines sont de près ou de loin la conséquence de celle-là : elle les explique et les comprend toutes, elle en est le principe et le lien; elle mérite donc une grande attention. Je ne la donnerai toutefois ici qu'en l'état où elle se trouve dans le livre que j'analyse. Plus tard, et à différentes reprises, je la reproduirai en la présentant telle qu'elle se rencontre dans la suite des autres traités.

Il s'agit dans ce livre pour Malebranche de rechercher les erreurs de l'esprit pur, comme il a recherché celles de l'esprit mêlé à la sensation et l'imagination.

Or, de même que, pour reconnaître celles-ci, il a fallu d'abord se rendre compte de l'esprit sentant et imaginant, de même, pour bien discerner celles-là, il est nécessaire de s'expliquer ce qu'est l'esprit dans sa pureté. Or, l'esprit a pour essence la pensée, et, pour caractère de cette essence, la limitation; c'est une pensée limitée. D'où il suit une double conséquence : la première, qu'il ne peut parfaitement connaître l'infini ; la seconde, qu'il ne peut pas même connaître plusieurs choses à la fois. Si donc, s'ignorant lui-même et méconnaissant sa portée, il prétend pénétrer l'impénétrable, ou embrasser ce qui le passe, il s'expose à se confondre, ou à se dissiper, c'est-à-dire à errer.

De là les erreurs de l'esprit pur; de là en particulier celles qu'on nomme hérésies, comme chez les sociniens et les calvinistes qui se trompent, ceux-ci sur la présence réelle, et ceux-là sur l'incarnation, pour vouloir expliquer ce qui ne s'explique pas, et éclaircir ce qui doit rester mystérieux; de là aussi les faux systèmes qui viennent en général de l'ambition de saisir et de comprendre trop de rapports à la fois. « Les seuls géomètres, dit Malebranche, ont bien reconnu le peu d'étendue de l'esprit : du moins se sont-ils conduits dans leurs études d'une manière qui marque qu'ils la connoissent parfaitement, surtout ceux qui se sont servis de l'algèbre et de l'analyse, que Viète et Descartes ont renouvelées et perfectionnées en ce siècle. Cela paroît en ce que ces

personnes ne se sont avisées de résoudre des difficultés fort composées, qu'après avoir connu les plus simples dont elles dépendent. » (P. 99.) Et à ce sujet il explique et fait valoir la méthode des analystes et critique les logiques ordinaires plus propres à diminuer qu'à augmenter la capacité de l'esprit.

Mais l'esprit, par sa nature, n'est pas seulement sujet à l'erreur parce qu'il est limité; il l'est aussi parce qu'il est inconstant, et qu'il ne peut tenir assez longtemps sa vue fixe et arrêtée sur un sujet, afin de l'examiner tout entier. Or d'où vient cette instabilité? de sa volonté, ou de son amour naturel de Dieu. En effet cet amour, dont les impies comme les justes,.... dont tous les hommes sont animés, parce qu'il n'est que l'amour du bien, ne peut souffrir que notre esprit s'arrête longtemps sur des vérités abstraites qui ne le touchent point. Il le pousse donc sans cesse à rechercher d'autres objets qui puissent le rendre heureux, et lorsque, dans cette agitation, il rencontre quelque chose qui porte la marque du bien, alors cette soif du cœur s'excite de nouveau. « Mais, dit Malebranche, le vide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaisirs, au lieu d'éteindre sa soif, ne font que l'irriter, et donner à l'âme une sotte et vaine espérance de se satisfaire dans la multiplicité des plaisirs de la terre, ce qui produit encore une inconstance et une légèreté inconcevables dans l'esprit qui lui découvre tous ces biens. » (P. 100.)

C'est ce qui fait l'assoupissement de l'intelligence à l'égard des grandes vérités de la morale chrétienne, et lui rend nécessaires la délectation prévenante et le dégoût des biens terrestres.

Cependant, pour bien rendre raison des erreurs de l'esprit pur, il ne suffit pas de le considérer en lui-même et dans ses défauts naturels ; il faut encore le considérer dans son rapport avec ses objets ou les idées. Que sont donc les idées? « Je crois, dit Malebranche, qui répète, en le développant ici, un sentiment qu'il a déjà exprimé précédemment, mais en peu de mots, je crois que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons pas les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil et les étoiles et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets : elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme ; et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi, par *idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire, ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet. » (P. 102.)

Tel est le langage de Malebranche, tel est aussi à peu près, on ne peut s'empêcher de se le rappeler et de faire ce rapprochement, celui de Hobbes sur le même sujet; mais il n'est pas besoin d'avertir qu'entre l'idéaliste le plus déclaré et le plus net sensualiste du XVII[e] siècle la ressemblance ne s'étend pas au delà de ce point particulier, et que même ici, tout en semblant dire la même chose, l'un cependant aboutit au plus pur réalisme, et l'autre au plus absolu nominalisme.

Mais poursuivons. Malebranche entend donc par *idée* l'objet même et non pas une modification de l'esprit, et si parfois et très-rarement il prend le mot dans ce second sens, c'est par inadvertance et sans rigueur; il s'en explique à cet égard très-nettement dans sa discussion avec Arnauld.

Mais les idées ainsi définies, que sont-elles pour l'esprit? en quel rapport sont-elles avec lui?

Lui viennent-elles de lui-même et en vertu de sa propre force? ou sinon par sa propre force, du moins par ses perfections, qui seraient celles mêmes des choses, et qu'il n'aurait qu'à voir en lui pour voir les choses elles-mêmes? Lui viennent-elles des objets comme des *espèces*, qui s'en détacheraient et lui arriveraient par le canal des sens? sont-elles produites en lui par Dieu dès le principe et une fois pour toutes, ou chaque fois qu'il pense aux objets? ou enfin, unies à un être tout parfait et qui renferme en lui les perfections intelligibles, les modèles de tous les êtres, lui sont-elles simplement manifestes et présentes comme la représentation en Dieu de tout ce qui peut être connu?

Malebranche examine successivement chacune de ces hypothèses, et conclut, comme on sait, en faveur de la dernière. Il y aurait peu d'intérêt à reproduire ici les raisons qu'il fait valoir contre les autres; mais il y en a davantage à insister sur celles qu'il donne à l'appui de l'opinion qu'il préfère. Car, encore une fois, là est le fond même de sa philosophie.

Les idées sont donc en Dieu, et nous voyons en lui toutes choses. (P. 100.)

« Pour bien comprendre cette opinion, dit Male-

branche, il faut se souvenir qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres, puisque, autrement, il n'auroit pu les produire, et qu'ainsi il voit tous ces êtres, en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport. » (P. 108.)

Il faut de plus savoir que Dieu est étroitement uni à nos âmes par sa présence; de sorte qu'on peut dire qu'il est le *lieu* des esprits, de même qu'en un sens les espaces sont le lieu des corps. (P. 109.)

Ainsi les esprits peuvent voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé qu'il veuille bien leur découvrir ce qu'il a en lui qui les représente.

Or, il le veut, et voici pourquoi :

1° Parce que, en toutes choses, il agit par les voies les plus simples, et qu'ici, agir par les voies les plus simples est, de sa part, faire voir en lui toutes choses par les idées qui les représentent.

« Mais il n'en faut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu; l'essence de Dieu c'est son être absolu, et les esprits ne voient pas la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures, et participable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait; ils voient de la matière divisible et figurée, et en Dieu il n'y a rien de divisible et de figuré. »

2° Un autre motif de Dieu pour vouloir que les faits se passent ainsi, c'est que cela met les esprits créés dans une entière dépendance de sa puissance.

Mais nous avons encore d'autres raisons pour croire que nous voyons tout en Dieu.

Ainsi il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier que nous ne le voyions déjà quoique confusément en général.... de sorte que tous les êtres sont présents à notre esprit, et ils ne peuvent lui être présents que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être. (P. 109.)

Je ne puis me dispenser de faire ici une remarque. Il ne faudrait pas abuser de quelques expressions de Malebranche, telles que les dernières que je viens de citer, et lui donner droit de dire ce qu'il dit à Regis : je ne réponds pas, je me plains ; je me plains de cet endroit de votre livre, car je défie le plus habile, et le plus malintentionné critique de me faire soupçonner, par ceux qui ont lu mes livres, d'avoir insinué cette impiété.... (P. 287.) — Mais cependant on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement, au moins quant aux expressions, entre Malebranche et Spinoza.

Malebranche tire encore une preuve de son sentiment de cette démonstration de l'existence de Dieu, la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, dont le principe est l'idée de l'infini; car, dit-il, l'esprit ne peut avoir cette idée de l'infini que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne saurait concevoir qu'une telle idée ou l'idée d'un tel être soit créée. (P. 110.)

Mais voici une autre considération qui sera, selon l'auteur, démonstrative pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits : « Les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent sur l'esprit, l'éclairent, le rendent heureux ou malheureux ; or rien ne peut agir sur l'esprit que Dieu, parce qu'il n'y a que

l'auteur de notre être qui puisse en changer les modifications; donc, etc.

« Enfin, on peut dire encore que Dieu fait tout pour lui. Or s'il faisoit un esprit, auquel il donneroit pour idée ou pour objet immédiat de sa connoissance le soleil, Dieu feroit cet esprit et l'idée de cet esprit pour le soleil, et non pour lui. » (P. 110.)

Il faut en conclure que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose.

« Demeurons donc dans ce sentiment, dit en finissant Malebranche, que Dieu est le monde intelligible, ou le lieu des esprits; de même que le monde matériel est le lieu des corps; que c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications, et dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées. Et puisque sa puissance et sa sagesse ne sont que lui, croyons, avec saint Paul, qu'il n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » (P. 212.)

Nous savons maintenant ce que sont les idées en elles-mêmes, et relativement à l'esprit. Il ne reste plus, avant d'arriver à la question des erreurs dont elles sont l'occasion, qu'à déterminer en quoi consiste la connaissance par les idées.

Or si l'on considère que nous connaissons certaines choses par elles-mêmes, certaines autres par conscience ou sentiment intérieur, d'autres encore par conjectures, d'autres enfin par les idées; que c'est de la première manière que nous connaissons Dieu; de la seconde notre âme, de la troisième les autres âmes, on devra conclure que la connaissance par les idées s'applique aux corps, et même aux seuls corps au moins provisoirement. Car d'abord, quant à Dieu,

il n'y a point d'idée qui le représente, il est à lui-même son idée, ou plus simplement il est l'objet visible en lui-même et par lui-même, et nous en avons une vue immédiate et directe; et, pour l'âme, elle a bien sans doute en Dieu son idée, son modèle, mais il ne nous est pas dévoilé, et, au lieu d'avoir de l'âme une connaissance claire et distincte, une véritable science, nous n'en avons qu'un sentiment, qu'une notion obscure et confuse. Voilà ce qu'avance ici Malebranche, et ce qu'il soutient constamment; quoique cependant, dans cet endroit ou un peu plus loin (c'est p. 118), il dise : « Nous n'avons pas d'autres idées que celles des esprits et des corps; » mais ce ne sont évidemment pas là des paroles assez précises et assez rigoureuses pour qu'on puisse les lui opposer comme une contradiction. Il reste donc qu'effectivement la connaissance par les idées se borne aux seuls corps.

Cette connaissance ainsi définie, il est plus aisé de savoir à quelles sortes d'erreurs elle peut être sujette.

Il en est une première qui consiste à juger que les choses ne sont pas de cela que nous n'en avons pas d'idées, comme s'il dépendait de nous d'avoir les idées de toutes choses, comme si nous pouvions supposer qu'il n'y a que les choses dont nous avons les idées qui existent. C'est là évidemment nier ce que nous n'avons pas le droit de nier : c'est trop nier; or il ne faut pas plus trop nier que trop affirmer, il ne faut nier que le non-être, comme il ne faut affirmer que l'être même.

La seconde consiste à transporter les idées d'un ordre de choses à un autre ordre auquel elles ne convien-

nent pas, comme par exemple celles de certains corps, ou de certaines propriétés des corps à la nature de l'âme.

La troisième à supposer dans un même ordre de choses des différences là en effet où il n'y a au fond que des ressemblances.

Ces principales causes d'erreurs reconnues et expliquées par des exemples tirés de différentes sciences, Malebranche termine ce troisième livre par quelques réflexions sur les dangers de transporter les explications théologiques dans les recherches philosophiques. « Il ne faut pas, dit-il en se résumant, que des explications obscures et incertaines des mystères de la foi, lesquelles (explications) on n'est point obligé de croire, nous servent de règles et de principes pour raisonner en philosophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive persuader. » (P. 117.)

Le plus important sans contredit des six livres de la *Recherche* est celui que je viens d'analyser. Aussi ai-je dû y insister un peu plus peut-être que je ne le ferai pour les suivants; mais sur ceux-là même je ne promets pas d'aller très-vite et d'être court, car ils ont aussi leur intérêt; et pour moi du moins qu'une longue étude et à la suite de cette longue étude un non moins long enseignement ont mis avec Malebranche comme en une douce familiarité, j'ai quelque peine à me hâter; parce que me hâter, c'est le quitter, et me séparer en quelque sorte d'un ami dont les entretiens, bien que je n'en accepte pas toutes les paroles, bien que parfois aussi je sente qu'ils se prolongent et même se répètent un peu trop, me charment cependant et me retiennent

par mille agréments divers. Je ne m'engage donc pas à être beaucoup plus rapide dans ce qui va suivre que dans ce qui a précédé ; je ne m'engage qu'à être un interprète fidèle et plein de sympathie, en attendant que je devienne, quand le moment sera venu, un juge d'une juste sévérité.

Le quatrième livre auquel je passe a pour titre, des inclinations où des mouvements naturels de l'esprit, et ce qui est sous-entendu, des erreurs dont elles sont causes.

Car il faut se rappeler que d'après la théorie de l'auteur, si l'entendement sous ses différentes formes est l'occasion de nos erreurs, la volonté sous les siennes, et en particulier sous celle des inclinations, en est la cause réelle.

Il s'agit de savoir quels sont ces mouvements naturels de l'esprit et comment ils l'induisent à se tromper.

Et d'abord à les considérer dans leur point de vue le plus général, les inclinations sont à l'esprit ce que le mouvement est à la matière ; les inclinations, dit Malebranche, sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel (p. 125), elles en font la variété et la vie.

Mais ceci a besoin de quelques explications plus particulières.

Si nous n'étions pas corrompus, nous ne serions pas dans la nécessité de rechercher par la raison ce que sont nos inclinations, nous n'aurions qu'à consulter notre sentiment intérieur. Mais en l'état où nous sommes tombés, nous ne pouvons plus nous fier à ce que nous sentons, et nous sommes obligés d'expliquer les choses d'une manière plus relevée.

Et voilà Malebranche qui en droit, sinon en fait, et par maxime, si ce n'est par pratique, quitte, en une matière cependant essentiellement psychologique, la psychologie pour l'ontologie, et l'observation pour le raisonnement ou plutôt pour l'hypothèse, et paye ici la faute, qu'il a faite précédemment en disant que, par le sentiment intérieur ou la conscience, nous n'avons point de connaissances claires : et ce qui redouble son embarras, c'est qu'il a dit en même temps que nous n'avons point l'idée de l'âme. Or, comment, à défaut de l'idée de l'âme et dans la confusion de la conscience, rien savoir d'une chose qui ne peut cependant être connue que par conscience ou par idée?

Mais passons et voyons comment Malebranche, malgré cette difficulté, rendra compte des inclinations par la raison.

Dieu n'a d'autre fin principale que lui-même, d'autre fin secondaire que la conservation de ses créatures. Or les inclinations n'étant que des impressions continuelles de Dieu sur nous, doivent être selon ses fins et se rapporter d'abord à lui-même ou à sa gloire, ensuite à la conservation de ses créatures. Ainsi il y a une première inclination générale qui est l'amour du bien ou de Dieu, principe de tous les autres amours, puis deux inclinations principales qui en dérivent, et sont l'amour de nous-mêmes et des autres, considérés comme créatures. C'est à ces trois chefs que doivent être rapportées les erreurs produites par les inclinations.

Ainsi en premier lieu il y a des erreurs qui tiennent à l'amour du bien en général; il est cause en effet par l'inquiétude dont il nous agite de notre peu

d'application, et de cette fâcheuse instabilité, qui a déjà été indiquée plus haut comme entraînant bien des déceptions. Malebranche en donne des exemples tirés de la morale et de la métaphysique, particulièrement en ce qui regarde la question de l'immortalité. (P. 130.)

Cependant cette inquiétude de l'amour, cet empressement à la recherche du bien, cette curiosité en un mot nous sont naturels et nécessaires. C'est une disposition des esprits qui est très-conforme à leur état, et qui leur est permise ou plutôt commandée, mais en tant qu'assujettie à certaines règles; il y en a trois principales : 1° ne pas aimer la nouveauté dans les choses de foi qui ne sont pas soumises à la raison; 2° ne pas confondre la nouveauté avec la vérité ou la beauté; 3° ne pas se laisser exciter par la nouveauté et séduire par de fausses espérances, lorsqu'on est assuré d'ailleurs que des vérités sont si cachées, qu'il est moralement impossible de les découvrir. En reprenant chacune de ces règles pour les expliquer, Malebranche a l'occasion qu'il manque rarement de marquer ce qui chez lui vaut encore mieux que la philosophie, je veux dire l'esprit philosophique, qu'il tient légitimement de Descartes, c'est ainsi qu'il dit : « Il est extrêmement rare de trouver des personnes qui soient justement au milieu de ces deux excès, et qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choses de la foi par une vaine agitation d'esprit, ou qui ne croient quelquefois sans évidence des opinions fausses touchant les choses de la nature, par une déférence indiscrète et par une basse soumission d'esprit. Si ce sont des personnes de piété et fort soumises à l'autorité de l'Église, leur

foi s'étend quelquefois, s'il m'est permis de le dire ainsi, jusqu'à des opinions purement philosophiques; ils les regardent souvent avec le même respect que les vérités de la religion. Ils condamnent par un faux zèle, avec une trop grande facilité, ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Ils entrent dans des soupçons injurieux contre ceux qui font de nouvelles découvertes. C'est assez, afin de passer pour libertin dans leur esprit, que de nier qu'il y ait des formes substantielles et d'autres opinions de philosophie, qu'ils croient vraies sans raisons évidentes, seulement à cause qu'ils s'imaginent des liaisons nécessaires entre ces opinions et des vérités de la foi.

« Mais si ce sont des personnes trop hardies, leur orgueil les porte à mépriser l'autorité de l'Église.... ils se plaisent dans des opinions dures et téméraires; ils affectent de passer pour esprits forts et, dans cette vue, ils parlent des choses divines sans respect et avec une sorte de fierté. » (P. 132.)

Et un peu plus loin il dit encore : « Pour avoir quelques degrés et quelques marques extérieures de doctrines dans les universités, il suffit de savoir les sentiments de quelques philosophes. Pourvu que l'on veuille jurer *in verba magistri*, avec un peu de mémoire on devient bientôt docteur. Presque toutes les communautés ont une doctrine qui leur est propre, et qu'il est défendu aux particuliers d'abandonner. Ce qui est vrai chez les uns est souvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de soutenir la doctrine de leur ordre contre la raison et l'expérience; et ils se croient obligés de donner des contorsions à la vérité, ou à leurs auteurs pour les

accorder l'un avec l'autre; ce qui produit un nombre infini de distinctions frivoles, lesquelles sont autant de détours qui conduisent infailliblement à l'erreur. Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à présent qu'Aristote l'ait vue; ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse. Les uns font parler ce philosophe d'une façon, les autres d'une autre, car tous ceux qui veulent passer pour savants, lui font parler leur langage; il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui fasse dire.... » (P. 133.)

Et plus loin encore, Malebranche, parlant des médecins dans le même sens, fait presque un pas sur les brisées de Molière : « Si un médecin, dit-il, un chirurgien, un empirique citent des passages grecs et latins, et se servent de termes nouveaux et extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce sont de grands hommes. On leur donne droit de vie et de mort, on les croit comme des oracles; ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils sont bien au-dessus du commun des hommes et qu'ils pénètrent le fond des choses. Et si l'on est assez indiscret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raison cinq ou six mots qui ne signifient rien, et qui ne prouvent rien, ils s'imaginent qu'on n'a pas le sens commun et que l'on nie les premiers principes. En effet les premiers principes de ces gens-là sont cinq ou six mots latins d'un auteur, ou bien quelque passage grec, s'ils sont plus habiles.

« Il est même nécessaire que les savants médecins parlent quelquefois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquérir quelque réputation et pour se faire obéir. Un médecin qui ne sait que du latin, peut bien être estimé au village, parce que

du latin c'est du grec et de l'arabe pour les paysans. Mais si un médecin ne sait au moins lire le grec pour apprendre quelque aphorisme d'Hippocrate, il ne faut pas qu'il s'attende de passer pour savant homme dans l'esprit des gens de ville qui savent ordinairement du latin. Ainsi les médecins mêmes les plus savants, connaissant cette fantaisie des hommes, se trouvent obligés de parler comme les affronteurs et les ignorants, et l'on ne doit pas toujours juger de leur capacité et de leur bon sens par les choses qu'ils disent dans leurs visites. S'ils parlent grec quelquefois, c'est pour charmer le malade et non pas la maladie, car ils savent bien qu'un passage n'a jamais guéri personne. » (P. 135.)

Malebranche a distingué trois inclinations naturelles : la première qui est l'amour du bien en général, et qui engendre les deux autres : et celles-ci qui sont l'amour de soi et l'amour d'autrui.

Or, ces inclinations dérivées peuvent, comme celles dont elles sortent, devenir des causes d'erreurs, et de telles ou de telles erreurs ; il y a donc aussi à les examiner sous ce rapport.

L'amour de soi, ou l'amour-propre, que l'on peut diviser en amour de l'être ou de la grandeur, et du bien-être ou du plaisir, donne lieu, quand on n'y prend pas garde, à différentes illusions.

Il y a d'abord celles qui tiennent à l'amour de la grandeur. Grandeur c'est vertu, science, richesses, dignités, réputations. Eh bien ! de tous ces avantages, le plus considérable et le plus désirable, la vertu, peut être aimé et recherché de manière à entraîner de faux jugements. Des personnes de piété, par exemple, parce qu'elles ne veulent savoir, comme

saint Paul, que Jésus-Christ crucifié, condamnent certaines sciences, qui cependant détachent l'esprit des choses sensibles et le préparent peu à peu à goûter les vérités de l'Évangile ; telle est en particulier la science de l'homme.

Au reste, ce ne sont pas les personnes d'une véritable et solide piété qui condamnent ordinairement ce qu'elles n'entendent pas, ce sont plutôt les superstitieux et les hypocrites. Et Malebranche prend occasion de là pour défendre Descartes contre Voët. « M. Descartes, dit-il, a prouvé démonstrativement l'existence de Dieu, l'immortalité de nos âmes, plusieurs autres questions métaphysiques, un très-grand nombre de questions de physique, et notre siècle lui a des obligations infinies pour les vérités qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'élève un petit homme, ardent et véhément déclamateur, respecté des peuples à cause du zèle qu'il fait paroître pour leur religion ; il compose des livres pleins d'injures contre lui et l'accuse des plus grands crimes. Descartes est un catholique, il a étudié sous les PP. jésuites, il a souvent parlé d'eux avec estime : cela suffit à cet esprit malin pour persuader à des peuples ennemis de notre religion et faciles à exciter sur des choses aussi délicates, que c'est un émissaire des jésuites et qui a de dangereux desseins.... Descartes a écrit sur l'existence de Dieu, c'en est assez à ce calomniateur pour exercer son faux zèle et pour opprimer toutes les vérités que défend son ennemi. Il l'accuse d'être un athée, et même d'enseigner finement et secrètement l'athéisme.... » (P. 138.)

[1] La science est comme la vertu ; elle peut aussi

devenir l'objet d'un désir immodéré de grandeur qui donne naissance à plusieurs erreurs. Malebranche cite celles de ces savants qui se livrent avec une préoccupation exclusive et aveugle à certaines études, telles que celles des astres ou des insectes, telles que la critique philologique, l'histoire et la géographie. Les hommes se laissent éblouir, dit-il, par une fausse idée de grandeur qui les flatte et qui les agite. Dès que leur imagination en est frappée, elle s'abat devant ce fantôme, elle le révère et elle renverse et aveugle la raison qui doit en juger (p. 139). — Et ici, comme au reste presque toujours, l'auteur ne se borne pas à blâmer en moraliste, il peint aussi et peint en traits d'une vive et brillante satire. Il maltraitre fort les savants, les faux savants, s'entend, il les poursuit dans leurs ouvrages, dans leurs conversations, dans leur commerce; et quand il les a assez poussés, il s'arrête en disant : On n'oserait entrer davantage dans le détail de ces choses, de peur de choquer des personnes aussi fières et aussi bilieuses que le sont ces faux savants, car on ne prend pas plaisir à se faire injurier en grec et en arabe.

Ce qu'il pense de l'amour immodéré de la grandeur attachée à la vertu et à la science, il le pense à plus forte raison de ce même amour tourné vers les richesses et les dignités. C'est à ses yeux une source abondante d'erreurs.

L'amour du bien-être ou du plaisir ne lui en paraît pas une moindre, et on le comprend sans peine. Le plaisir, en effet, est un bien ou du moins le caractère du bien, contre ce que disent certains philosophes qui tâchent de persuader le contraire, esprits

fort pathétiques et fort imaginatifs, un peu visionnaires et très-véhéments (ce sont les stoïciens dont il parle) qui enlèvent bientôt les esprits faibles. Mais le plaisir recherché avec trop d'ardeur et d'empressement est une cause fréquente d'égarement. L'inclination qui y porte alors dissipe la vue de l'entendement, et le dispose à ne juger qu'avec précipitation et confusion. « On ne voit la vérité que lorsqu'on voit les choses comme elles sont, et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit, dit Malebranche, dans celui qui les renferme d'une manière intelligible. (P. 171.) Car pour voir ainsi les choses il faut beaucoup d'application; et l'amour du plaisir qui nous distrait, nous détourne par là même de la vérité. Ainsi ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairés de sa lumière, doivent commencer par la privation du plaisir, et ce qui en est le moyen, par l'éloignement du monde et le mépris des biens sensibles. C'est faute de prendre ces précautions, que le commun des hommes a peu de goût et d'aptitude pour les spéculations mathématiques, pour l'analyse spécieuse ou l'algèbre qui, quelque estimable quelle soit, n'a rien d'éclatant et de charmant, par cette seule raison qu'elle n'a rien de sensible. Et il en est de même de la métaphysique, aux démonstrations de laquelle on ne se rend guère, parce qu'on a trop d'attachement pour les choses du dehors, et trop d'amour pour le plaisir; » et Malebranche insiste ici particulièrement sur la preuve de l'existence de Dieu de Descartes, qu'il reprend et développe à sa manière et assez longuement.

Avant de finir sur cette inclination considérée comme cause d'erreurs pour l'entendement, l'auteur

présente encore quelques réflexions touchant les effets que la pensée des biens, et surtout des maux futurs, est capable de produire sur certaines âmes, peu éclairées d'ailleurs, comme les femmes, les jeunes gens, les esprits faibles; et par suite il se trouve amené à parler ainsi des superstitieux : « Il se trouve souvent beaucoup de vertu et de charité dans les personnes affligées de scrupules; mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui sont attachés à quelques superstitions et qui font leurs principales occupations de quelques pratiques juives et pharisaïques. Dieu veut être adoré en esprit et en vérité. Il ne se contente pas de grimaces et de civilités extérieures, qu'on se mette à genoux en sa présence, et qu'on le loue par un mouvement de lèvres auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne se contentent de ces marques de respect que parce qu'ils ne pénètrent point le cœur.... Mais Dieu demande notre esprit; il ne l'a fait que pour lui et ne le conserve que pour lui.... et parce qu'il menace (les superstitieux) dans le secret de leur conscience d'une éternité de tourments pour punir l'excès de leur ingratitude et que cependant ils ne veulent point quitter leur idolâtrie, ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres. Ils jeûnent comme les autres; ils font des aumônes, ils disent des prières; ils continuent quelque temps de pareils exercices; et parce qu'ils sont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou dévotions aisées, qui, s'accordant avec l'amour-propre, renversent nécessairement, mais d'une manière insensible à leur égard, toute la morale de J. C....» (P. 159.)

Après quelques autres développements, Malebranche passe à l'examen de la troisième inclination, qui est l'amour d'autrui.

Pour bien comprendre cette inclination, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages et les unit étroitement pour leur mutuelle conservation, et qu'en particulier il lie les hommes entre eux de manière à les identifier jusqu'à un certain point les uns aux autres; aussi les maux de nos semblables nous affligent naturellement, leur joie nous réjouit, leur grandeur, leur abaissement, leur diminution, semblent augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignités de nos parents et de nos amis..., les nouvelles acquisitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes et les victoires de notre prince, et même les nouvelles découvertes du nouveau monde semblent ajouter quelque chose à notre substance. En aimant notre prochain, nous nous aimons donc encore nous-mêmes, et l'inclination pour autrui n'est guère qu'une suite de l'inclination pour soi.

Mais si telle est cette inclination, il est aisé de voir, à la considérer sous ses principales formes, qui sont celles de l'amitié, de la faveur et de la reconnaissance, à quelles espèces d'erreurs elle peut conduire.

Chacun sait, en effet, combien nos amis nous inclinent insensiblement à croire leurs opinions, à les approuver, à les défendre même avec plus d'obstination et de passion qu'ils ne le font eux-mêmes.

« Il n'est pas nécessaire, dit Malebranche, d'apporter ici des exemples particuliers de ces choses, car on ne se trouve presque jamais une seule heure

en compagnie sans en remarquer plusieurs, si l'on veut y faire réflexion. La faveur et les dieux, comme l'on dit ordinairement, ne sont que rarement du côté de la vérité, mais presque toujours du côté des personnes que l'on aime. Celui qui parle est obligeant et civil; il a donc raison[1]. Si ce qu'il dit est seulement vraisemblable, on le regarde comme vrai; et si ce qu'il avance est absolument ridicule et impertinent, il deviendra tout au moins vraisemblable. C'est un homme qui m'aime, qui m'estime, qui m'a rendu quelque service, qui est dans la disposition et le pouvoir de m'en rendre encore, qui a soutenu mes sentiments en d'autres occasions ; je serais donc un ingrat et un imprudent, si je m'opposais au sien, et si je manquais même à lui applaudir. C'est ainsi qu'on se joue de la vérité, qu'on la fait servir à ses intérêts, et qu'on embrasse les fausses opinions les uns des autres[2]. »

Après avoir ainsi caractérisé cette faiblesse, il donne des conseils propres à la prévenir, et il termine tout le livre par cette remarque : que son dessein n'a pas été en composant son ouvrage de faire un traité de la nature humaine, mais seulement de

[1] Je trouve plus loin, p. 180, un passage qui rappelle tout à fait celui-ci : « Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agréments; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvements irréguliers et ses gestes mal composés sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage; s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit; s'il parle de tout, c'est qu'il est universel; s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant; enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le mérite. Notre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte les défauts de nos amis et relève avec éclat leurs plus petits avantages. »

[2] Ai-je besoin de répéter qu'il y a dans Malebranche, mais toujours rapporté à son système, quelque chose de très-marqué du moraliste à la façon de La Bruyère ou de La Rochefoucauld? Dans un passage précédent il emprunte même une maxime de celui-ci et s'en autorise.

ce qui dans la nature humaine peut expliquer l'ignorance et l'erreur, et par suite en indiquer le remède.

Nous voici donc arrivés au cinquième livre de la *Recherche*, qui a pour sujet les passions et les erreurs dont elles sont causes.

Les passions sont des émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux, et qui se rapportent au corps, à la différence des inclinations qui regardent surtout les âmes, Dieu, nous-mêmes ou nos semblables ; les passions sont les inclinations devenues sensibles. « Ce sont, dit Malebranche, des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Les inclinations sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien, à nous aimer nous-mêmes et notre prochain, sans rapport au corps. » (P. 173.)

Mais puisque les passions sont les inclinations rapportées au corps, on ne peut bien les comprendre sans se faire une idée de l'union de l'âme et du corps.

Cette idée, Malebranche se la forme à la fois par la théologie et par la philosophie. A celle-ci, il emprunte pour cette solution l'hypothèse des causes occasionnelles, que nous rencontrerons et que nous exposerons ailleurs, et qui au surplus se réduit ici à dire que dans leur union le corps et l'âme ne sont pas des causes, mais seulement des occasions d'impressions, dont Dieu seul est l'auteur et le principe par son efficace : de celle-là, il prend le dogme de la chute pour expliquer l'état d'assujettissement de

l'âme à l'égard du corps. « L'esprit, dit-il, est devenu comme matériel après le péché. » (P. 64.)

Mais sans s'arrêter davantage sur les passions elles-mêmes, il faut les examiner sous leurs différents rapports, et d'abord dans leur étendue.

Cette étendue se règle sur la dépendance où nous sommes des objets sensibles. Elle est moindre par conséquent quand ces objets sont seulement imaginés ou mis en récits, que quand ils sont sentis et goûtés ; elle est moindre encore quand on résiste que quand on cède à cet asservissement ; elle varie aussi selon les emplois, les conditions, le sexe et l'âge. Ainsi les grands, les femmes, les enfants, qui tiennent plus aux choses des sens, sont par là même sujets à de plus vives passions que les personnes d'un esprit plus sérieux.

Les idées elles-mêmes, toutes spirituelles qu'elles sont, peuvent quelquefois, par leur impression sur le cerveau, donner lieu à de véhémentes passions. Ainsi il y a souvent tant de chaleur et d'entêtement de part et d'autre dans les guerres de religion et dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait alors de la passion et même une passion bien plus ferme et bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soutenue par les apparences de la raison, aussi bien dans ceux qui sont trompés que dans les autres. (P. 168.) Après avoir expliqué l'étendue des passions, l'auteur analyse les principales circonstances dont elles sont accompagnées.

Ainsi, dans toutes les passions il y a un certain jugement ou vue confuse du rapport des objets avec nous, et une certaine détermination de la volonté,

un certain mouvement d'amour, qui se modifie lui-même, selon les objets, en joie, tristesse et désir. Il y a ensuite consécutivement une certaine agitation des esprits animaux et du sang, de nouvelles émotions, de nouvelles joies, de nouvelles tristesses, de nouveaux désirs; mais ce qui mérite surtout d'être remarqué, c'est cette douceur intérieure qui nous rend nos passions agréables, et nous porte à y consentir et à nous y abandonner, qu'elles naissent de la vue du mal ou du bien. En sorte que, comme on aime à aimer, pour ainsi dire, on se plaît à toutes les émotions qui naissent de l'amour, et même à la tristesse et à l'aversion. Cette observation, simplement indiquée ici par Malebranche, se trouve développée et comme élevée au caractère de théorie par un autre auteur, Boursier[1], qui, malgré ses dissidences en d'autres parties, offre avec lui sur ce point et sur plusieurs autres de sensibles analogies[2].

Après cette analyse générale des passions, l'auteur considère les erreurs qu'elles entraînent.

Il ne faut se rendre qu'à l'évidence, dit-il; et il n'y a d'évidence que par Dieu. Or, nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous et loin de Dieu, et par leur bruit et leurs ténèbres, elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière; par leurs attraits et leurs caresses, par leurs menaces et leurs agitations elles nous enivrent, nous troublent, nous dissipent et nous égarent.

[1] Voir le chapitre sur *Boursier*.

[2] Malebranche revient sur cette idée et la développe un peu plus loin, p. 189 : « Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche, de quelque passion que ce puisse être. Ils donnent de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la représentation d'une tragédie.... quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on veut le réjouir.... » Voir aussi p. 195.

Il ne faut pas, sous ce rapport, écouter les épicuriens, qui disent que, comme toutes les passions se rapportent au bien, les suivre c'est suivre Dieu, qui est le bien et la vérité. C'est un faux raisonnement; ce sont de trompeuses lumières qui aveuglent et n'éclairent pas. Le bien auquel aspirent les passions n'est pas notre vrai bien; c'est celui du corps, et le corps n'est pas nous. Notre vrai bien est celui que nous reconnaissons par la raison, que nous aimons par la raison, et celui-là seul est Dieu. Les passions ne nous mènent donc ni à Dieu ni au vrai, et elles nous engagent dans mille erreurs.

Aussi la perfection de l'esprit consiste-t-elle à s'unir, non pas au corps et au bien du corps, mais à Dieu, qui est la vérité.

Cependant les hommes, quoiqu'ils désirent la perfection de leur esprit, se mettent en général peu en peine d'en chercher le moyen, c'est-à-dire d'augmenter leur union avec Dieu. Il est vrai encore qu'il y a bien des gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien; mais il y en a très-peu qui sachent que connaître la vérité ce soit s'unir à Dieu. Malebranche dit à ce sujet : « Il y a bien de la différence entre la foi et l'intelligence, l'Évangile et la philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, et il y en a très-peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes, qui, par conséquent, envisagent Dieu non-seulement comme le créateur du ciel et de la terre, mais par cette grande et vaste idée de l'être infiniment parfait, laquelle il renferme en lui. » (P. 179.) Ce qui, pour le dire en passant, n'est pas en parfait accord, au moins dans les termes, avec ce qu'il a soutenu

précédemment, quand il a dit qu'il n'y a pas d'idée de Dieu.

Je dois aussi faire remarquer que la pensée générale de ce passage, familière à Malebranche, se reproduira chez lui plus d'une fois par la suite, et que nous la retrouverons développée particulièrement dans les *Entretiens* et dans son traité de *Morale;* mais qu'ici même elle n'est pas limitée aux expressions que je viens de rapporter; car en voici d'autres que l'on peut aussi citer : « Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père ou la vérité éternelle, s'est fait homme et s'est rendu sensible, pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait; il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien et les gens de foi ne sont pas toujours ceux qui ont le plus d'intelligence. Ils peuvent connaître Dieu par la foi, et l'aimer par le secours de la grâce, sans savoir qu'il est leur tout de la manière que les philosophes peuvent l'entendre, et sans savoir que la connaissance de la vérité soit une espèce d'union avec lui... car les plus gens de bien ne sont pas toujours persuadés que les sens et les passions sont trompeurs. » (P. 179.)

Après ces réflexions générales sur les erreurs attribuées aux passions, Malebranche en fait application à quelques exemples particuliers.

Comme plusieurs de ceux qu'il prend ont eu déjà leurs analogues dans les livres précédents, je me bornerai ici à un ou deux seulement.

« Ce sont là, dit-il, des principes si généraux et

si féconds d'erreurs, de préventions et d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plupart des vérités ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains temps, de certaines communautés, de certaines familles en sont les conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France; ce qui est vrai à Paris est faux à Rome; ce qui est certain chez les jacobins est incertain chez les cordeliers; ce qui est indubitable chez les cordeliers semble être une erreur chez les jacobins. Les jacobins se croient obligés de suivre saint Thomas, et pourquoi? C'est souvent parce que ce saint docteur était de leur ordre. Les cordeliers, au contraire, embrassent les sentiments de Scott, parce que Scott était cordelier. » (P. 181.)

On reconnaît aisément dans ce passage une double inspiration des *Provinciales* et des *Pensées*[1].

Malebranche cite aussi l'exemple des plaideurs, qui, dit-il, ne devraient apporter que leurs titres, et ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou peut la rendre meilleure; mais qui ne manquent pas de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des accusations et des contestations inutiles, et d'embrouiller leur procès d'une infinité d'accessoires inutiles, qui confondent le principal. (P. 181.)

Les passions en général sont des causes d'erreurs : chaque passion en particulier est cause d'une espèce d'erreur. La première de toutes, l'admiration, a certainement les siennes, quoiqu'elle ait en elle-même peu d'énergie et qu'elle agite peu l'âme. Pour s'en

[1] Publiées, les premières en 1656, et les deuxièmes en 1670; le premier volume de la *Recherche* est de 1674.

convaincre, il suffit de jeter les yeux sur les hommes qui s'admirent eux-mêmes, surtout s'ils ont l'imagination vigoureuse. Ils sont très-satisfaits d'eux-mêmes, et cette satisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter lorsqu'ils se comparent aux autres, qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. Aussi cette haute estime qu'ils ont d'eux-mêmes et de leurs qualités leur enfle le courage et leur fait prendre l'air dominant et décisif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris; ils ne leur répondent qu'en raillant, ils ne pensent que par rapport à eux, et, regardant comme une espèce de servitude l'attention de l'esprit nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entièrement indisciplinables.... Ces esprits, ou plutôt les esprits vains et superbes, ne veulent pas être des disciples de la vérité.... Aussi celui qui résiste aux superbes luit au milieu de leurs ténèbres, sans que leurs ténèbres soient dissipées. (P. 184.)

« Le superbe est un homme riche et puissant qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train..... Cependant notre équipage n'est pas nous, et tant s'en faut que l'abondance du sang et des esprits, que la vigueur et l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire il n'y a rien qui nous en détourne davantage. » (P. 185.)

« C'est ce qui rend la plupart des gens de guerre et de la noblesse incapables de s'appliquer à quoi que ce soit. Ils raisonnent de tout à la cavalière, comme l'on dit ordinairement, et si l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penser à ce qu'il faut répondre, leurs esprits animaux se conduisent insensiblement dans les muscles qui font

lever le bras, et ils répondent presque sans réflexion par quelque coup ou quelque geste menaçant. Le sentiment qu'ils ont de la force de leur corps les confirme dans ces manières insolentes, et la vue de l'air respectueux de ceux qui les écoutent leur imprime une sotte confiance pour dire fièrement et brutalement des sottises...... Un cavalier qui se sent bien monté et bien armé, qui ne manque ni de sang ni d'esprits, est prêt à tout entreprendre; la disposition où il se trouve le rend généreux et hardi. Il en est de même d'un homme d'étude, lorsqu'il se croit savant et que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient, si cela se peut dire, généreux et hardi contre la vérité; quelquefois il la combat témérairement sans la reconnaître, et quelquefois il la trahit après l'avoir reconnue, et, se confiant dans sa fausse érudition, il est toujours prêt de soutenir l'affirmative ou la négative, selon que l'esprit de contradiction le possède. » (P. 186.)

Puis, passant aux savants qu'aveuglent leur admiration pour l'antiquité, Malebranche les caractérise ainsi par le trait de l'un d'eux : « J'ai vu Descartes, disait ce savant, je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois : c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. »

« .... Qu'il serait à souhaiter, ajoute Malebranche, que ces sortes de gens pussent voir Aristote autrement qu'en peinture, et avoir avec lui une heure de conversation, pourvu qu'il ne leur parlât pas en grec mais en français. » (P. 188.)

Tels sont quelques-uns des mauvais effets de l'admiration indiscrète que l'on a pour soi ou pour les

autres. Cependant, mieux réglée, cette passion a aussi ses bons usages.

Ainsi elle peut être très-utile dans l'étude des sciences, quand elle a pour propriété de donner de l'application à l'esprit; pourvu que dans ce cas elle n'aille pas jusqu'à l'étonnement et jusqu'à l'épouvante.

Les autres passions (on sait que c'est la théorie de Descartes que Malebranche suit ici) sont, si l'objet admiré nous paraît bon, la joie et l'amour; si, mauvais, la tristesse et l'aversion, et à la suite le désir : ou, pour ne pas les trop multiplier, ce sont, en ne comptant que celles qui sont simples, la joie, la tristesse et le désir; car on a de la joie lorsque le bien est présent et le mal passé; on sent de la tristesse lorsque le bien est passé et que le mal est présent; et l'on est agité de désir lorsque le bien et le mal sont futurs.

Quand ces passions sont livrées à elles-mêmes, elles nous précipitent chacune dans quelque espèce d'erreurs.

Telle est, par exemple, la curiosité appliquée exclusivement aux langues. Malebranche ne manque pas une occasion d'attaquer et de tourner en ridicule toutes les études de mémoire. Ici même, voici comment il s'exprime : « On peut excuser la passion de ceux qui se font une bibliothèque entière de toutes sortes de dictionnaires, aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnaies de tous les pays et de tous les temps. Cela peut leur être utile en quelques rencontres; et si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il pas de mal. Ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne portent sur eux ni leurs

livres, ni leurs médailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui se font de leur tête même une bibliothèque de dictionnaires ? Ils perdent le souvenir de leurs affaires et de leurs devoirs essentiels, pour des mots de nul usage. Ils ne parlent leur langue qu'en hésitant........ et leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue ; car tous les recoins et tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots qui voltigent sans cesse autour de lui. » (P. 196.)

Mais ce sont surtout les différentes espèces d'aversion, comme la haine, la crainte, la vengeance, dont les jugements sont les plus éloignés de la droite raison, parce qu'étant très-violentes, elles donnent à l'esprit des secousses imprévues qui l'étourdissent et le troublent. Elles sont les plus défiantes, les plus contraires à la charité et à la société civile.

On en a un exemple sensible dans les faux zélés. Les faux zélés s'imaginent rendre service à Dieu lorsqu'ils obéissent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secrètes de leur haine comme des inspirations de la vérité intérieure, et, s'arrêtant avec plaisir aux preuves du sentiment qui justifie leur excès, ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

« Mais lorsque le faux zèle se rencontre avec la haine et la crainte dans un esprit faible, il se produit sans cesse dans cet esprit des jugements si injustes et si violents, qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possédé de ces passions, il faut un plus grand miracle que celui qui convertit saint Paul, et sa guérison serait absolument impos-

sible, si l'on pouvait donner des bornes à la miséricorde de Dieu. » (P. 198.)

Il ne me reste plus qu'à faire l'analyse du dernier livre de la *Recherche*, qui a pour titre *de la Méthode*.

D'après le dessein général de l'auteur dans la composition de son ouvrage, ce livre est un des plus importants; il est le terme naturel et le but commun des autres, qui n'enseignent, chacun selon leur objet, l'art de reconnaître et d'éviter l'erreur, que pour préparer celui qui traite directement de l'art de découvrir la vérité. C'est ce qu'exprime Malebranche au début de ce sixième livre, lorsqu'il dit : « On a vu dans les livres précédents que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur; que les illusions des sens, les visions de son imagination, et les abstractions de son entendement le trompent à chaque moment; que les inclinations de sa volonté, et les passions de son cœur lui cachent presque toujours la vérité.........; il est temps présentement de montrer les chemins qui conduisent à la science. » (P. 200.)

Aussi pense-t-il que s'il portait ce dessein à la dernière perfection, ce qu'il ne prétend pas, car il ne tente qu'un essai, il aurait donné comme une sorte de science universelle.

Le livre se divise en deux parties dont la première a pour sujet : des secours propres à rendre l'esprit plus attentif et plus étendu; la deuxième, des règles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités, afin de former des jugements solides et sans crainte de se tromper.

Un grand obstacle à l'attention vient de toutes les modifications sensibles que l'esprit peut recevoir,

telles que les émotions, les imaginations et les sensations, surtout quand elles sont trop fortes. Rien ne dissipe en effet comme le grand bruit, la lumière, les douleurs et les joies vives. Cependant, comme il n'est pas possible que l'âme reste sans passions ni sentiments, il faut faire de nécessité vertu et tirer de ces dispositions des secours pour se rendre attentif, en y mettant toutefois beaucoup d'adresse et de discrétion.

Ainsi d'abord on peut faire un certain usage des passions qui tourne réellement au profit de l'application de l'esprit : ne pas chercher dans les passions ses raisons de juger, mais seulement un stimulant, un éveil de la pensée; préférer parmi les passions celles qui l'excitent sans la troubler, à celles qui l'agitent et la confondent; et quand on recourt à celles-ci, ne le faire qu'avec les plus grandes précautions, n'est certainement rien que de sage et d'avantageux.

Il en est de même à peu près des sensations. On peut avec assez d'utilité y chercher un moyen d'attention, mais il faut prendre garde à ne pas couvrir les objets que l'on veut considérer de tant de sensibilité que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité elle-même. (P. 204.)

Et ce qu'on fait pour soi dans ce cas en méditant, il faut le faire aussi pour les autres en leur parlant; c'est-à-dire qu'on doit tempérer la sensibilité de ses expressions, de manière à provoquer, mais non à détourner leur attention. « Il n'y a rien, dit l'auteur, de si beau que la vérité; il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs sensibles, qui n'ont rien de solide et ne peuvent charmer que fort peu de temps. On

lui donnerait peut-être quelque délicatesse, mais on diminuerait sa force. On ne doit point la revêtir de tant d'éclat et de brillant, que l'esprit s'arrête davantage à ses ornements qu'à elle-même; ce serait la traiter comme certaines personnes, que l'on charge de tant d'or et de pierreries qu'elles paraissent enfin la partie la moins considérable du tout qu'elles composent avec leurs habits. Il faut la revêtir comme les magistrats de Venise, qui sont obligés de porter une robe toute simple. » (P. 204.)

« La sagesse éternelle s'est rendue sensible, mais non dans l'éclat; elle s'est rendue sensible, non pour nous arrêter au sensible, mais pour nous élever à l'intelligible. » (P. 204.)

Il y a peut-être, dans les critiques que Malebranche fait ici de ces esprits qui s'expriment surtout par images et figures, quelque chose qu'on pourrait être tenté de retourner contre lui. C'est en effet un écrivain qui abonde, comme on l'a vu dans les nombreux passages que j'ai cités, en mots, en tours et en phrases où les pensées les plus abstraites paraissent en vives et brillantes peintures; tout y est plein d'éclat et de couleur; mais tout y est aussi d'une si facile simplicité, et même parfois d'un tel abandon, tout s'y rapporte et s'y termine si bien à la lumière et à la clarté, qu'on ne saurait, sans rigueur, lui reprocher ce bel usage de sa féconde et forte imagination. C'est un riche et noble esprit, qui ne couvre pas d'ornements les objets qu'il représente, par la recherche d'un vain luxe, mais par une magnificence naturelle; la poésie lui vient de source pour prêter à la philosophie les formes les plus brillantes, les plus convenables et les plus heureuses.

Malebranche fait ensuite sur l'imagination des réflexions analogues à celles qu'il a présentées sur les passions et la sensation. Il en montre avec les inconvénients les avantages pour l'attention. Il prend pour exemple la géométrie, dont l'étude lui paraît à ce titre très-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports. Il est vrai qu'elle peut être quelquefois une occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. Mais il n'en est pas moins vrai que, sans la géométrie et l'arithmétique, on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile, quoiqu'on ait des principes certains et incontestables. (P. 250.)

On doit donc regarder la géométrie comme une science universelle, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif et qui lui donne l'adresse de régler son imagination et d'en tirer tous les secours qu'il en peut recevoir; ce que l'auteur s'attache à confirmer par différents exemples de démonstrations géométriques. (P. 211.)

Mais il ne suffit pas d'augmenter l'attention, il faut aussi étendre la capacité de l'esprit; et c'est à quoi peuvent servir excellemment l'arithmétique et l'algèbre. Car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées et de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il devient capable, par les secours qu'il leur emprunte, de découvrir des vérités très-composées, et qui paraissaient d'abord incompréhensibles. Malebranche fait ici un éloge très-pertinent de l'al-

gèbre, de l'analyse, et du calcul différentie et intégral, qui a donné à l'analyse une étendue sans bornes pour ainsi dire.

Nous approchons du terme de cette longue exposition ; elle va finir avec la deuxième partie du livre de la *Méthode*, à laquelle nous touchons. Elle traite, comme il a été annoncé, des règles à observer dans la recherche de la vérité. Elle est assez étendue, mais elle l'est surtout par les exemples que l'auteur y a multipliés ; réduite aux simples préceptes qu'elle renferme, elle est assez courte. Il ne faut pas d'ailleurs s'attendre à quelque chose de fort extraordinaire qui surprenne et applique beaucoup l'esprit; au contraire, et il faut même, afin que ces règles soient bonnes, qu'elles soient simples, naturelles, très-intelligibles, et dépendantes les unes des autres, propres en un mot à conduire et non à partager notre attention. La logique d'Aristote, sous ce rapport, n'est pas de grand usage, dit Malebranche, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, et qu'elle le détourne de l'attention qu'il devrait apporter aux sujets qu'il examine. (P. 215[1].)

Le principe commun de ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper.

De ce principe suivent ces règles :

1° Ne raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires, et toujours commencer par ce qu'il y a de plus simple et de plus facile;

2° Concevoir très-distinctement l'état de la question, et avoir des termes, des idées assez nettes pour

[1] Se rappeler les pensées analogues de Descartes rapportées dans le livre de cet *Essai* où il est traité de lui.

pouvoir les comparer, et reconnaître ainsi les rapports qui les enchaînent ;

3° Et quand ces rapports ne se montrent pas immédiatement, découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes claires, qui nous servent à les apercevoir ;

4° Et quand les questions sont difficiles et de longue discussion, retrancher du sujet tout ce qui n'y tient pas étroitement et ne peut contribuer à l'éclaircir ;

5° Cette réduction faite, diviser le sujet en ses parties et les considérer toutes les unes après les autres, selon leur ordre naturel, en commençant par les plus simples, et en se les rendant familières par la méditation avant de passer aux autres.

6° Et surtout ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance.

Ces règles, et quelques autres de moindre importance qu'il y joint, paraissent à Malebranche satisfaire à toutes les conditions d'une logique utile et sûre. C'est pour les avoir en général suivies comme il les avait tracées, que Descartes a découvert toutes ces grandes et fécondes vérités dont on peut s'instruire dans ses ouvrages ; et c'est pour ne les avoir pas observées, surtout les deux premières, que tant de philosophes, et particulièrement ceux de l'école, se sont égarés. (P. 216.)

Viennent maintenant des exemples dans lesquels il s'attache à montrer quelques-unes des plus graves erreurs auxquelles, selon lui, les scolastiques et leur prince Aristote ont été ainsi entraînés. Aristote ne raisonne presque jamais que sur des idées confuses, principalement dans ses ouvrages de physi-

que, où il parle beaucoup et ne dit rien (ce sont les termes de Malebranche). Ce n'est d'ailleurs là qu'un jugement vingt fois répété, sans plus de ménagement, dans la *Recherche de la vérité*. Je ne m'arrête pas à le relever, ce n'en est pas ici le lieu, mais il n'y en a guère d'ailleurs nécessité; Aristote se défend assez lui-même contre de pareilles préoccupations.

Mais ce sont surtout ses disciples, et ses disciples mal éclairés, qui souvent même ne l'entendent pas, auxquels Malebranche, au reste avec plus de raison, adresse ses critiques.

« Il est vrai qu'ils ne se trompent pas toujours, dit-il; le feu échauffe, sèche, durcit et amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets; le séné purge par sa qualité purgative; le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive : ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité est ce qui fait qu'on appelle une chose d'un tel nom; on ne peut le nier, car enfin cette définition est incontestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. » (P. 218.)

Mais une des plus dangereuses erreurs de la philosophie des anciens, qui tient à l'ignorance ou à l'oubli des règles de la vraie méthode, est celle par laquelle ils ont été conduits à supposer des entités séparées des êtres, des formes substantielles, des accidents réels; car c'est là une espèce de paganisme qui prête à ces êtres de raison des vertus et des pouvoirs dont le principe n'est qu'en Dieu; seulement c'est un paganisme plus relevé, plus abstrait et plus métaphysique que celui qui s'adresse aux poireaux et oignons, mais il n'en substitue pas moins comme

objets de sa foi et de son culte des êtres imaginaires au vrai Dieu. (P. 219, — et l'*Éclair.*, t. XV, p. 347.)

Et, opposant à cette philosophie la sienne propre, comme plus conforme aux règles du vrai, Malebranche dit que, par ses principes, il prouve qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles, et quelques autres points qui sont la suite de ceux-là; enfin, qu'il ne faut pas fléchir le genou devant des dieux qui ne sont point Dieu; que notre esprit et notre imagination ne doivent point s'abattre devant la grandeur et la puissance imaginaires des causes qui ne sont point causes; qu'il ne faut penser qu'à Dieu, voir Dieu en toutes choses, craindre et aimer Dieu en toutes choses. (P. 222.)

Malebranche, je l'ai dit, multiplie les exemples afin de faire mieux valoir et de mieux expliquer les règles qu'il veut enseigner. Ici, pour bien montrer comment nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter longtemps avant d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles, il fait une exposition régulière et apologétique des principes de physique de la philosophie de Descartes, qu'il oppose à dessein à celle des principes d'Aristote sur la même matière.

Dans le même but, il prend aussi certaines questions, comme celle de l'immortalité de l'âme et celle de l'âme des bêtes, qu'il s'efforce de traiter de manière à donner dans les solutions qu'il en propose

des modèles d'une discussion méthodique et bien conduite.

Je ne puis négliger à cette occasion cette belle définition qu'il donne de la vie de l'âme : La vie de l'âme est la connaissance de la vérité et l'amour du bien, ou plutôt la pensée est sa vie; tandis que la vie du corps consiste dans la circulation du sang et dans le juste tempérament des humeurs, ou plutôt dans le mouvement de ses parties, propre pour sa conservation.

Après d'autres explications du même genre, et qui ont toutes ce caractère commun de mettre en lumière par l'application les diverses règles qu'il a tracées, il termine ce livre par un résumé qui en reproduit l'esprit et les principales discussions, en même temps qu'il rappelle celles des deux livres précédents.

Ainsi, un livre sur les erreurs des sens, un livre sur les erreurs de l'imagination, un autre sur celles de l'esprit pur; deux autres sur la part qu'ont, dans toutes ces erreurs, les inclinations et les passions; un livre enfin sur la méthode, telle est matériellement la composition du grand monument que je viens d'étudier; une théorie de l'âme, de ses facultés et de ses rapports en vue d'une logique, ou plutôt une logique expliquée par une psychologie, et accessoirement et par aperçus tout une philosophie sur Dieu, l'âme et le monde, dont les points principaux seront repris et soutenus, développés et défendus dans une suite d'autres traités, tels que les *Conversations chrétiennes*, les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens*, voilà ce que contient de doctrine la *Recherche de la vérité*. J'ai essayé d'en retracer,

dans une esquisse fidèle, l'ordre général et l'ensemble, ainsi que ceux de ses détails qui m'ont paru offrir le plus d'intérêt et d'agrément; je crois l'avoir de la sorte suffisamment rappelée à la mémoire de mes lecteurs; je puis donc bien maintenant la discuter.

CHAPITRE III.

DIVERSES CRITIQUES DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.
ARNAULD. — LE P. DU TERTRE.

Mais je dois avertir que je ne discuterai que les points qui sont véritablement propres à la *Recherche*, me réservant pour plus tard la critique de ceux qui, tout en se trouvant dans cet ouvrage, appartiennent particulièrement à d'autres; c'est-à-dire que je me bornerai à la logique et à la psychologie, et que j'ajournerai provisoirement l'examen de la théodicée et de la morale.

Dans son dessein le plus général, la *Recherche de la vérité* est un livre de logique. Or, ce livre de logique comprend à ce titre deux théories principales, une théorie de l'erreur et une théorie de la méthode; et pour l'explication de l'une et de l'autre, une théorie plus générale, celle de l'âme et de ses facultés. C'est dans cet ordre que je les examinerai.

L'erreur, selon Malebranche, est un fait de l'esprit humain qui consiste dans la perception, ou plutôt dans la supposition de rapports non réels entre les idées. Elle a deux causes, ou plutôt une occasion, l'entendement avec ses diverses modifications, et

une cause, la volonté également avec les siennes; elle a par conséquent deux sortes de remèdes, qui s'adressent, les premiers à l'une de ces facultés, et les seconds à l'autre. Voilà, on se le rappelle, quelle est en substance la doctrine de l'auteur. Que faut-il en penser?

D'abord, en ce qui regarde la nature même de l'erreur, sauf ce qu'elle en explique par l'hypothèse des *idées*, dont je ne m'occupe pas encore ici, et la manière un peu indécise dont elle rend compte du jugement qu'elle semble rapporter partie à l'entendement et partie à la volonté, elle est suffisamment exacte et ne donne pas lieu à contestation.

Mais, quant aux deux causes de l'erreur, il y a d'abord à remarquer qu'elle n'a guère le droit de les distinguer comme elle le fait, en déclarant l'une occasionnelle et l'autre efficiente, parce que, d'après une autre théorie avec laquelle elle doit se concilier, celle de l'inefficace des causes secondes, il n'y a de cause efficace qu'en Dieu, et que dans l'homme tout est occasion.

Cependant si, malgré cette difficulté, on admet la distinction, et qu'on veuille la bien prendre, on trouvera qu'il y a quelque chose de vrai à dire que l'entendement par lui-même n'est pas réellement la cause, la cause efficace et déterminante, mais seulement l'occasion ou plutôt l'instrument, le principe passif de l'erreur. En effet, l'entendement, par sa nature, inclinant au vrai, n'y incline pas toutefois si sûrement et si infailliblement qu'il n'en puisse être détourné, et être porté à de faux jugements, qui, pour n'être pas en fait selon son penchant primitif, n'en est pas moins dans les possibilités et les

chances de sa destinée. Laissé à lui-même et dans la pureté de son action particulière, il ne produit pas l'erreur, parce qu'il n'est pas fait pour l'erreur, il n'en est donc pas la cause première; mais, dominé et modifié par une autre faculté, il lui arrive d'en devenir, par perversion et corruption, la cause passive ou l'instrument. L'entendement est comme une plante qui, naturellement, porte des fruits sains, mais qui, sous certaines influences, en peut porter aussi de mauvais; il ne donne pas l'erreur de lui-même, mais la volonté mal exercée peut faire qu'il la donne. Elle en est donc la cause supérieure et efficiente. Voilà ce que Malebranche établit avec assez d'exactitude.

Il faut de plus reconnaître que si, dans cette théorie, l'explication générale des faits laisse quelque chose à désirer, la description, et, on peut le dire, la peinture de ces faits, l'art avec lequel ils sont choisis, variés, multipliés, le tour souvent piquant de l'expression qui les représente, le trait finement mordant qui en relève les circonstances, tout ce qui est, en un mot, de l'observateur et de l'écrivain à la fois délicat et sérieux, ingénieux et profond, excelle chez Malebranche; j'ai eu soin à l'occasion, et par plus d'un exemple, de faire sentir en lui ces mérites divers. Ils donnent un prix tout particulier au traité de la *Recherche de la vérité*, et je n'hésite pas à affirmer que, bien estimé sous ce rapport, c'est un de nos meilleurs ouvrages de psychologie expérimentale, et un des plus beaux monuments de notre littérature philosophique.

Je passe à la seconde partie de la logique de l'auteur, à son traité de la *Méthode*.

Je n'en reprendrai pas les divers préceptes pour les discuter un à un, j'en considérerai et j'en apprécierai seulement l'esprit général.

Cet esprit est, comme dans Descartes, celui de la libre recherche, avec l'évidence pour objet et la raison pour instrument; c'est l'esprit même de la philosophie. La première des règles que propose Malebranche, et qui est le principe de toutes les autres, l'exprime et le déclare hautement : « Ne jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison. » A ce titre, la méthode que trace à son tour Malebranche, et qu'en disciple excellent il reproduit, mais en l'enrichissant des plus heureux développements, est parfaitement satisfaisante : je ne m'arrêterai pas ici à l'expliquer de nouveau, je crois l'avoir suffisamment fait en parlant du maître, et je me borne à renvoyer à ce que j'ai dit sur ce sujet, afin d'arriver plus vite à un autre point de discussion.

Dans la *Recherche de la vérité* il y a avant tout une logique; mais avec et pour cette logique il y a aussi, comme je l'ai dit, une psychologie. Cette psychologie, que vaut-elle? c'est ce que je voudrais rapidement examiner.

Elle se compose, comme on l'a vu, de deux théories principales, celle de l'entendement et celle de la volonté, rattachées l'une à l'autre à une certaine doctrine sur la nature de l'âme et son union avec le corps.

La théorie de l'entendement peut être considérée sous un double point de vue, celui du *sujet* et celui de l'*objet* de la faculté dont elle traite.

Quant au *sujet*, c'est-à-dire quant à l'âme *entendant*, Malebranche en a bien reconnu avec la propriété essentielle, celle de voir et d'affirmer, les diverses propriétés ou modifications dérivées telles que la sensation, l'imagination, l'*esprit pur*, etc. Il n'y aurait du moins à cet égard que des omissions ou des inexactitudes peu importantes à lui reprocher; et ce n'est guère que sur la manière dont il conçoit la conscience, à laquelle il n'attribue que des notions confuses, et n'accorde pas la possibilité de s'élever à la science de l'âme, qu'il y aurait à lui opposer de graves objections.

Mais il n'en est pas de même quant à son explication de l'*objet* de l'entendement. En effet, il pense que cet objet n'est pas le monde qui ne nous est *connu que par les idées;* que ce n'est pas non plus notre âme, dont nous n'*avons pas l'idée*, ni à plus forte raison les autres âmes; mais qu'il est dans les idées, et dans la substance qui les contient, c'est-à-dire dans Dieu. Or, n'y a-t-il pas plus d'une hypothèse dans ces diverses assertions? Il y en a d'abord une à dire que ce n'est pas le monde, en lui-même, que nous percevons et connaissons; mais son image, ou plutôt son type idéal, et son modèle; il y en a ensuite une autre à affirmer, que s'il en est ainsi, c'est que le monde ou cet ensemble de causes secondes et matérielles manque d'efficace pour agir et faire impression sur notre esprit, de manière à y déterminer une connaissance expresse et directe; rien n'est moins prouvé, en effet, que cette inefficace des causes secondes, même au sein de la nature; ce qui l'est bien plutôt, c'est que la nature est pleine de forces vives, qu'elle abonde de mouve-

ment, d'énergie et d'action, et que si elle n'a pas là vertu de penser comme l'âme, elle a celle d'exciter et de provoquer la pensée. Mais l'hypothèse appelle l'hypothèse; on a fait des idées aux dépens du monde extérieur, l'objet immédiat de l'entendement; il faut donc en faire aussi la représentation intelligible de ce monde, ou ce monde n'est pas pour nous; mais pour qu'elles aient ce caractère, c'est-à-dire pour qu'elles soient représentatives à nos yeux, il faut que nous connaissions à la fois la chose qui représente et la chose représentée; or nous ne connaissons le monde que *par les idées*, comment donc le connaître *comme* les idées, ce qui est cependant nécessaire pour que nous jugions de la ressemblance. Nous voilà par conséquent jetés dans une grande difficulté; mais une hypothèse nous y a engagés, une autre hypothèse nous en tire. Si nous ne pouvons pas connaître, comme les idées, le monde qui ne nous est perceptible que par les idées, nous pouvons, et nous devons croire aux enseignements de la foi; or la foi nous apprend qu'il y a des corps et un monde, et par conséquent quelque chose qui répond aux idées, dont le caractère représentatif se trouve ainsi justifié. — Justifié en apparence, oui sans doute; puisque au nom de la foi, il peut un moment sembler vrai que les idées représentent et que le monde est représenté. Néanmoins, il ne faut qu'y regarder pour reconnaître que ce n'est pas là une solution sérieuse, mais un semblant de solution, un expédient et non une explication. En effet, comme on l'a constamment objecté à Malebranche, s'il nous faut la foi pour croire au monde, il nous faut le monde pour avoir la foi, le

monde ou quelque chose du monde, c'est-à-dire la Bible, l'Évangile, un monument sensible de la parole de Dieu; et de la sorte, il arrive que la chose à démontrer est précisément celle qui est nécessaire pour la démonstration, et que toutes ces suppositions se terminent à un cercle auquel il est impossible à Malebranche d'échapper. Et voilà quelle est au fond toute cette théorie de la connaissance du monde par les idées. Si revêtue et ornée du beau langage qui l'exprime; si toute vive d'images, de mouvement et de couleur; si couverte de sensibilité selon une expression de Malebranche, et pénétrée parfois de ce sublime enthousiasme qui anime l'auteur, elle peut encore faire illusion, réduite par l'analyse aux termes les plus simples et son charme rompu, elle ne trompe ni ne séduit plus.

Mais je n'ai pas encore achevé la critique de cette partie de la psychologie de Malebranche.

De même qu'elle enseigne du monde qu'il n'est pas et ne peut pas être l'objet de l'entendement, elle l'enseigne aussi de l'âme. Mais du moins si le monde ne peut nous être connu par lui-même, il peut nous l'être par idée; l'âme, au contraire, n'a pas d'idée qui la représente à nos yeux, et nous en sommes, à son égard, réduits à n'en avoir qu'un sentiment confus, c'est-à-dire au fond, à l'ignorer.

Quoi! nous ne connaissons pas l'âme! nous l'ignorons! mais alors qu'ont donc fait les poëtes, les historiens et les orateurs, quand chacun dans leur art ils ont parlé de l'âme? quand ils l'ont prise pour sujet de leurs plus nobles pensées, quand ils y ont trouvé la source de l'intérêt le plus vif et le plus vrai, le plus pur et le plus profond, qu'ils ont ré-

pandu dans leurs œuvres? Qu'ont fait à leur tour les philosophes, quand, comme Socrate et Descartes et tous ceux qui ont sagement marché sur leurs traces, ils ont pris l'âme elle-même pour le point de départ de leurs recherches? Et Malebranche à son tour ne puise-t-il pas dans la science à laquelle elle donne lieu ce qu'il y a de plus solide et de plus clair dans son système? et, contradiction singulière! tandis que l'âme est pour lui l'objet des observations les plus ingénieuses et les plus justes, les plus fines et les plus profondes, c'est cet objet qu'il suppose le plus obscur et le plus confus, le plus inaccessible, sinon au sentiment, du moins à la raison! De sorte que tandis que par ses préceptes il l'exile et la chasse du champ de la philosophie, par ses exemples il l'y rappelle et l'y établit avec éclat : en théorie, il la repousse, mais en pratique il l'admet; et opposant directement les actes aux paroles, il prouve contre ce qu'il dit par ce qu'il fait et accomplit, et infirme heureusement ses maximes par sa conduite.

Mais n'insistons pas et passons à un autre point de sa doctrine, celui qui est sans contredit le plus grave de tous, et qui consiste à soutenir que les seuls objets de l'esprit pur sont les idées vues en Dieu.

Quel jugement en faut-il porter?

Que les idées soient en effet les objets de l'entendement, c'est ce qu'on ne peut pas contester, à moins de contester le fond même des choses; car les idées, du moins au sens de Platon et de Malebranche, sont ce qu'il y a dans les êtres d'essentiel et de général; ce sont leurs propriétés constantes et leurs lois, c'est leur ordre et leur vérité, c'est ce qui les rend intelligibles.

On ne peut pas davantage nier que les idées ne soient en Dieu, ou du moins ne tiennent à Dieu, puisqu'au sein du variable, du particulier et du multiple elles représentent l'immuable, le général, et l'un, c'est-à-dire Dieu lui-même, dont telle est la nature. Et Malebranche a eu raison de les lui rapporter comme au principe qui les contient, les applique, les manifeste, et s'en sert pour ordonner à la fois et éclairer le monde; il y a là une vue profonde comme celle de Platon lui-même; et à ce titre Malebranche a sa place marquée dans la grande famille des penseurs dont Platon est le père; mais malheureusement Malebranche a excédé dans ce sens, et son idéalisme plus que platonicien a quelque chose d'immodéré qui ne le met pas à l'abri de reproche et de critique. Ainsi, en premier lieu, il a séparé dans son système ce que Dieu a uni dans la réalité, le général et le particulier, l'essence des choses, et les choses elles-mêmes, les lois et les phénomènes auxquels elles président; il a rompu l'alliance de l'abstrait et du concret; d'un seul monde il en a fait deux, dont l'un, celui des idées, le seul au fond, selon lui, qui ait une véritable existence, est en Dieu comme dans son lieu; et dont l'autre, dans sa vanité, est jeté ici-bas comme une ombre que nous ne pouvons pas même aborder ni saisir. Il a fait plus, il a placé avant ce qui est après, devant ce qui est derrière, et ce qu'il nous propose comme objets directs de nos pensées, ce ne sont pas les copies, ainsi que le veut Platon, mais les modèles des choses; ce sont les idées elles-mêmes, c'est le monde qu'elles forment en Dieu, et au delà duquel, au loin et dans une confusion qui touche de bien près au néant, il

nous montre, sans nous l'affirmer, ce qu'il veut bien nous permettre de prendre pour l'univers sensible.

Telles sont, sauf omission de quelques autres critiques particulières que j'aurai plus tard avec Arnauld l'occasion de présenter, les principales réflexions auxquelles me paraît devoir donner lieu la théorie de l'entendement. Voyons maintenant celles auxquelles peut prêter la théorie de la volonté.

Je l'ai fait remarquer dans mon exposition : pour Malebranche, comme pour Descartes, et les cartésiens en général, vouloir c'est désirer, c'est aimer, et la liberté elle-même n'est qu'une forme de l'amour. Là est le vice radical de sa théorie sur ce point ; je me borne à le signaler, je ne m'arrête pas à le démontrer, je dirai seulement que, puisque le désir vient souvent avant et sans la volonté, contrairement à la volonté ou sans proportion avec la volonté, il n'y a évidemment pas identité entre les deux faits. Malebranche n'a pas tenu compte de ces distinctions et même de ces oppositions, et s'est laissé aller à une fausse assimilation qui, fâcheuse d'abord en elle-même, l'est ensuite et surtout par les conséquences qu'elle entraîne.

En effet, dans cette hypothèse, comme vouloir c'est aimer, et qu'aimer c'est être porté par un mouvement invincible au bien, il s'ensuit qu'on veut toujours invinciblement le bien, et que la bonne volonté est une nécessité essentielle à l'âme humaine.

Mais s'il en est ainsi de la volonté, il en doit être de même de la liberté ; elle doit être aussi de l'amour, et en avoir le caractère, c'est-à-dire l'entraînement, avec cette seule différence que, comme au lieu de se rapporter au bien suprême et universel,

elle regarde des biens inférieurs et particuliers, son mouvement est moins vif; mais, pour être moins vif, il n'est pas moins nécessité, il n'en est pas moins déterminé, mesuré et réglé par la valeur et l'impression des objets qui l'excitent; c'est moins d'amour sans doute, mais ce n'est pas plus d'indépendance, plus de pouvoir sur soi-même, plus de véritable liberté; c'est une moindre impulsion, mais non une plus grande émancipation; car le principe même de l'émancipation, la faculté de se posséder, enveloppée et perdue dans la passion elle-même, manque et fait ici défaut; et, dans cette condition, il n'y a place que pour des déterminations instinctives et fatales. Et puis, qu'est-ce que la liberté dans une cause sans efficace? Le fond, le premier élément de la liberté, c'est la causalité, et où il n'y a pas vertu et vie pour agir et se développer, il n'y a pas faculté pour se conduire et se gouverner. Et par ce côté encore, qui nous laisse voir les inconvénients de sa théorie de la volonté joints à ceux de sa théorie de l'inefficace des causes secondes, l'explication de Malebranche est inexacte et vicieuse.

Ce n'est pas tout, nous ne sommes libres, selon lui, que quant aux biens particuliers, parce que, en les aimant, nous avons du mouvement pour aller au delà. Or ces biens particuliers, pris en eux-mêmes et pour eux, ne sont véritablement pas des biens; quand donc nous les aimons, et que nous usons dans cet amour de la seule liberté qui nous soit accordée, nous péchons, parce que de tels biens ne sont pas le bien, et en sont plutôt la privation; et la liberté n'est ainsi, c'est Malebranche lui-même qui le dit, que la faculté de pécher: en sorte que, pour être

vertueux, il faut que nous cessions d'être libres, et que nous changions la non-invincibilité, c'est encore une de ses expressions, en l'invincibilité de l'amour. Étrange conséquence, qui fait de la vertu la négation, et du vice seul la manifestation et la preuve de la liberté ; comme si, au contraire, faillir n'était pas faiblir, céder, s'asservir, et, selon le langage de Kant, passer de l'état d'autonomie à celui d'hétéronomie ; comme si, au contraire, revenir ou rester fidèle à la vertu n'était pas recouvrer ou conserver sa force, son indépendance, sa liberté. Certes, Malebranche, dans sa conscience, n'eût ni avoué ni voulu une telle conséquence, et cependant elle est la suite de sa définition de la liberté.

Rigoureusement Malebranche n'admet pas la liberté ; il la nie bien plutôt, et cependant, chose étrange, dans son sentiment sur la grâce, il la proclame si haut, et lui fait une telle part, que ses adversaires en ce point, Arnauld et Fénélon en particulier, croient devoir lui reprocher une sorte de semi-pélagianisme; mais c'est qu'alors, dans l'entraînement et pour le besoin de la dispute, il oublie son système, ou croit pouvoir en tirer, ce qui en effet ne s'y trouve pas, une juste idée de la liberté.

Du reste, comme par suite de la confusion qu'il a faite de la volonté avec l'amour, en expliquant l'une il explique l'autre, il faut reconnaître que sa théorie des inclinations et des passions, comme naissant de l'amour, telle que je l'ai rappelée dans mon analyse, est en général satisfaisante, et qu'elle rend bien compte, tant dans leur principe que dans leurs développements divers, des principaux faits de la sensibilité.

On pourrait seulement dire que pour plus de simplicité, de précision et d'étendue, elle devrait encore mieux montrer comment l'amour, avec le bien pour fin, la facilité ou la difficulté pour conditions et positions, les divers êtres de la création avec leurs caractères et leurs rapports, leurs places et leurs degrés d'action dans le temps et l'espace pour objets et pour causes, comment, dis-je, l'amour se manifeste dans ses penchants, dans les émotions nées de ces penchants, dans les passions à leur tour nées de ces émotions elles-mêmes. Telle est du moins, mais réduite ici, ainsi qu'il convient, à une très-sommaire indication, la vue selon laquelle il me semble qu'on pourrait bien lier, comprendre et expliquer tous les phénomènes de l'amour.

La psychologie de Malebranche n'est pas toute dans les deux théories que je viens de discuter; elle est aussi dans celle des attributs essentiels de l'âme et de ses rapports avec le corps. Mais, quant au premier de ces points, c'est-à-dire l'unité, la simplicité, l'identité, l'immatérialité, et par suite l'immortalité de l'âme, elle n'offre rien de particulier et se réduit à la doctrine commune sur ce sujet.

Pour le second, il n'en est pas de même, et, sans que Malebranche y soit précisément original, il y professe une opinion qui, venue en principe de Descartes, partagée et développée par divers cartésiens, Geulincx en particulier, ne prend cependant qu'entre ses mains tout son caractère systématique; cette opinion est celle des causes occasionnelles; comme je la retrouverai plus tard, et dans d'autres ouvrages de Malebranche, élevée à toute sa généralité, tandis qu'ici elle ne paraît que dans une de ses

applications ; je ne la discuterai pas pour le moment, ce sera pour un autre lieu, j'en ferai seulement le sujet de deux ou trois remarques.

Malebranche nie que l'âme agisse sur le corps et réciproquement. Mais c'est là nier un fait que mettent hors de doute l'expérience la plus commune et le sentiment le plus profond de notre nature et de nos rapports ; et il le nie par cette raison que nous ignorons comment s'opère cette prétendue action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme ; mais si nous ignorons comment elle se fait, ignorons-nous qu'elle se fait, et n'est-ce pas en quelque sorte *certissima scientia et clamante conscientia* que nous savons, d'une part, que l'âme meut et anime le corps, et, de l'autre, que le corps excite et vivifie l'âme? Il le nie, et il met en place une double action qui s'impose sans se donner à l'âme pour modifier le corps, au corps pour modifier l'âme, et opérer ainsi le phénomène de leur union. Mais n'est-ce point là une hypothèse excessive et mal fondée, et cette opinion, qui commence par une négation sans vérité d'un fait cependant assez clair, et finit par une supposition inutile et arbitraire, ne soulève-t-elle pas des difficultés fort sérieuses et fort graves, et entre autres celle qui consiste à concevoir des substances qui n'auraient point d'activité ni en elles-mêmes, ni dans leurs rapports, et passives par essence, qui pourraient être le sujet, mais jamais le principe d'une véritable action ? Nous verrons que Malebranche n'échappe pas, quoi qu'il fasse, aux conséquences où l'entraîne une pareille opinion.

Je me suis à dessein fort borné dans la critique que je viens de faire de quelques doctrines dévelop-

pées dans la *Recherche de la vérité*. Me proposant en effet de rendre compte ici même des principales objections qui lui ont été adressées par quelques-uns de ses adversaires, et avant tous par Arnauld, j'ai dû m'effacer devant eux, afin de les laisser mieux paraître, et ne pas faire à leur place, ne pas refaire après eux, ce qu'ils ont fait et bien fait.

Je m'arrête donc et leur cède en quelque sorte la parole, pour qu'ils fassent eux-mêmes valoir leurs raisons d'opposition ; écoutons d'abord Arnauld.

Arnauld était né pour la polémique. Encore enfant, il se trouvait un jour à la campagne dans le cabinet du cardinal du Perron; il lui demanda une plume. — Et qu'en voulez-vous faire, mon enfant, lui dit le prélat? — Écrire comme vous contre les huguenots, lui répondit le jeune Arnauld. C'était là sa nature, sa vie, sa destinée; il écrivit contre les huguenots, mais ce ne fut pas seulement contre les huguenots, ce fut aussi contre les jésuites, ce fut encore contre Malebranche, je ne dis pas contre Descartes, parce qu'il lui soumit des difficultés à résoudre plutôt qu'il ne le combattit réellement, et qu'il devint bientôt d'abord son partisan et puis plus tard son auxiliaire.

Avec Malebranche, la guerre, qui avait d'abord été assez douce, finit par être fort vive; et de part et d'autre il y eut aigreur et dureté. J'ai rapporté, en faisant la biographie de notre auteur, les principaux incidents de toute la querelle; je ne les reproduirai pas ici, je ne m'occuperai que du traité *des vraies et des fausses Idées*.

De sa discussion avec Descartes, Arnauld était sorti cartésien, sauf certaines réserves qu'il avait cru devoir faire sur tels ou tels points. On voit dans

une lettre de Descartes à l'abbé Picot, qu'il le comptait au nombre de ceux qui lui voulaient du bien, et qu'il croyait aussi que leurs ennemis étaient les mêmes.

Dans sa dispute avec Claude, Arnauld, après avoir défendu le dogme de l'eucharistie en théologien catholique, et soutenu qu'il fallait avant tout l'entendre par la foi et non par la raison, essaya surabondamment de l'expliquer par la raison, et c'est au cartésianisme qu'il emprunta son explication, ce qui fit même dire à Jurieu, en parlant d'Arnauld et de Port-Royal, qu'ils avaient au moins autant d'attachement pour le cartésianisme que pour le christianisme. Dans d'autres circonstances encore, Arnauld défendit le cartésianisme ; contre un M. Moine, par exemple, doyen du chapitre de Vitré, qui l'avait attaqué comme contraire à la foi. Il n'eut pas moins de zèle pour combattre les abus qu'on pouvait faire de cette philosophie et repousser les fausses applications qu'on en tentait témérairement. C'est à ce titre qu'il attaqua, par l'organe de Nicole et d'accord avec Bossuet, certaines opinions de dom des Gabets, professeur de philosophie à l'abbaye de Saint-Arri à Verdun. Au témoignage de Fontaine, lorsqu'il était retiré à Port-Royal-des-Champs, la philosophie de Descartes était le sujet de ses entretiens dans ses heures de relâchement.

C'est donc un cartésien que nous allons rencontrer dans l'adversaire de Malebranche, mais un cartésien qui l'est selon le meilleur sens des *Méditations*, et en opposition avec un autre disciple du même maître, qui s'en écarte par une théorie témérairement platonicienne.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est avec tout l'appareil d'une argumentation en forme qu'Arnauld procède contre Malebranche, et que sous ce rapport il y a entre l'un et l'autre un contraste de plus; car rien ne ressemble moins aux pages pleines de grâce et toutes vives, quoi qu'il en ait, d'imagination et de sensibilité de l'auteur de la *Recherche*, que cette série de démonstrations à la façon des géomètres, proposées dans un style simple et net, sans doute, mais de peu d'agrément et même quelquefois d'un certain relâchement, qui fatigue et nuit même à la force des raisons; car pour vouloir toujours tout dire et tout dire selon les règles, le controversiste trop abondant finit par faire tort à l'écrivain et au penseur. Voilà pourquoi, en général, si Arnauld est de la grande école du XVIIe siècle, c'est sans éclat ni rang à part.

Au fond de toute critique il y a toujours une doctrine, c'est-à-dire une méthode et certains principes de philosophie. Chez Arnauld, dès l'abord, cette méthode et ces principes sont nettement marqués : commencer en philosophant par les choses les plus simples et les plus claires; ne pas brouiller ce que nous connaissons clairement par des notions confuses sous prétexte d'approfondir; ne pas chercher des raisons à l'infini; ne point définir ce qui est clair; ne pas multiplier les êtres sans nécessité; voilà pour la méthode; reconnaître avec saint Augustin et Descartes, que pour découvrir la vérité, on ne saurait commencer par rien de plus certain que cette proposition : je pense, donc je suis; que de cette proposition il suit que l'âme pour se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, n'a qu'à se séparer des

choses qui ne sont pas la pensée même; qu'alors il est évident qu'elle est une chose pensante; qu'il ne faut pas cependant se demander pourquoi elle pense, pas plus qu'on ne se demande pourquoi le corps est étendu, ni pourquoi en pensant elle pense à quelque chose, parce que ce sont des faits clairs en eux-mêmes, et dont il n'y a pas de raison à donner; voilà pour les principes. L'observation régulière, sincère et sagement contenue dans le domaine de ce qui est clair; l'application de ce procédé à la pensée comme à ce qu'il y a de plus clair dans l'âme humaine; une psychologie, en un mot, qui rappelle l'esprit et les principales maximes du *Discours de la méthode* et des *Méditations*, tel est le début d'Arnauld, telle est sa préparation à sa dispute avec Malebranche.

Il commence, dans ces sentiments, par faire remarquer que ce système, cette *philosophie des idées*, comme il se plaît à l'appeler, n'est fondée que sur des imaginations qui nous sont restées des préjugés de l'enfance. En effet, d'où viennent ces deux principes sur lesquels elle repose : 1° que l'âme ne peut apercevoir les objets que quand ils sont présents; 2° que les corps ne lui sont présents que par certains êtres représentatifs qu'on nomme des idées? Ils viennent de ce que, comme les enfants et les gens qui manquent d'expérience, on compare, pour l'expliquer, la vue de l'esprit avec celle du corps; et de ce qu'on suppose que ses objets doivent aussi, pour être perçus, être présents ou représentés; présents, quand ils sont spirituels, représentés quand ils ne le sont pas; en sorte que dans ce second cas, comme les philosophes de l'école et même comme Gassendi

dans ses *Objections* à Descartes, on conçoit des *espèces* ou certains petits êtres voltigeants par l'air avec le caractère représentatif. Malebranche a été trompé par cette fausse analogie, et au lieu de faire discernement de deux choses d'ordre différent, il a mal à propos assimilé une opération de l'intelligence à un phénomène de l'organisation, et le fait de la perception à celui de la vision par l'œil.

Mais, la source de l'erreur reconnue, il faut examiner l'erreur en elle-même, et c'est ce qu'entreprend Arnauld dans cinq *démonstrations* qu'il fait géométriquement précéder de *définitions*, d'*axiomes* et de *demandes*, en général empruntés à la philosophie de Descartes, dont ils offrent un résumé substantiel et correct. Ces cinq démonstrations, développées avec tout l'appareil de la forme syllogistique, ont pour but commun de prouver « que notre esprit n'a pas besoin, pour connaître les choses matérielles, de certaines représentations, distinguées des perceptions, qu'on prétend être nécessaires pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut être uni intimement à l'âme. » Les voici dans leur substance :

1° Quand on dit que nous n'apercevons pas les objets par eux-mêmes, on avance un principe équivoque. Il a en effet deux sens : l'un qui signifie que les objets ne sont pas perceptibles par leur force propre, ce qui est vrai, mais ce qui ne fait rien à la question elle-même; l'autre qu'ils ne sont perceptibles qu'indirectement et par un milieu, ce qui est faux, et d'ailleurs suppose prouvé ce qui est en question.

2° Il n'est pas d'une bonne philosophie de prendre pour principe ce qui, non-seulement n'est

pas clair, mais ce qui est contraire à ce qui est clair; et c'est cependant ce que fait Malebranche, lorsqu'il dit qu'il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille pour ainsi dire se promener dans les cieux pour y contempler toús ces objets ; qu'elle ne les voit donc pas par eux-mêmes, et que son objet immédiat, lorsqu'elle voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui lui est intimement uni, et qui s'appelle idée.

En effet, rien n'est moins clair; puisque c'est supposer que l'âme ne saurait apercevoir des objets éloignés, ce qui n'est ni vraisemblable, ni vrai; et qu'il est au contraire vrai et évident qu'elle en connaît une foule.

On confond d'ailleurs ici la présence *locale* avec la présence *objective ;* il faut sans doute pour être perçu qu'un objet soit *objectivement* présent à l'esprit ; mais il n'est pas nécessaire qu'il le soit *localement*. L'âme ne saurait rien voir hors d'elle sans impression, c'est-à-dire, dans la langue cartésienne, sans *réalité objective ;* mais que la cause de l'impression *s'objective* de près ou de loin, peu importe, elle est sentie parce qu'elle se fait sentir, ce n'est pas là une question de lieu, mais d'action.

3° Mais Malebranche dans son hypothèse ne se borne pas aux propositions qui viennent d'être combattues ; il y en ajoute une autre non moins considérable, et qui, également équivoque, est dans l'un de ses sens inutile au dessein de l'auteur, et dans l'autre erronée. Voici cette proposition : afin que l'esprit aperçoive quelque chose il est absolument nécessaire que l'IDÉE de cet objet lui soit actuellement

présente; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée. Si en effet on entend ici par *idée* perception, notion, on dit vrai, mais on ne dit rien qui aille à la théorie dont il s'agit; et si on entend un *être représentatif*, on fait la même faute que plus haut; on se trompe encore en prenant pour convenu et accordé précisément ce qui est en question; et Arnauld s'efforce de le prouver par différentes raisons.

4° Ces idées représentatives sont des entités inutiles; en effet Dieu en nous donnant un corps et en nous environnant d'autres corps a évidemment voulu qu'ils pussent être connus, et qu'ils le fussent par le moyen le plus sûr et le plus simple. Or ce moyen ne saurait se trouver dans ces êtres représentatifs, dont il est d'ailleurs si facile de se passer; ils sont donc inutiles[1].

Mais, dit-on, les corps sont trop grossiers et trop disproportionnés à la spiritualité de l'âme pour être vus immédiatement en eux-mêmes. Ils le seraient trop en effet s'ils devaient être *connaissants;* mais pour être *connus*, il n'en est plus ainsi. Ce n'est pas là d'ailleurs une objection que puisse faire Malebranche, puisque selon son hypothèse les âmes des autres hommes ne sont pas plus que les corps immédiatement perceptibles.

Enfin sa cinquième et dernière démonstration fondée sur cette maxime : « que rien ne peut convaincre davantage un homme qui raisonne bien, de la fausseté d'un principe, que quand il le conduit dans des erreurs tout à fait absurdes et directement con-

[1] Se rappeler de La Forge sur ce point.

traires à ce qu'il aurait supposé pour indubitable, qui l'est en effet, et qui est la chose qu'il avait prétendu expliquer par ce principe; » cette démonstration revient à dire que telle a dû être la disposition de Malebranche quand il a fait usage de cette proposition : « qu'afin qu'un objet puisse être en état d'être immédiatement aperçu par notre esprit, il faut qu'il soit intimement uni à notre âme. » Car il ne l'a employé qu'après avoir supposé que nous voyons une infinité de corps, au moyen des idées, à peu près comme nous apercevons les satellites de Jupiter et de Saturne à l'aide des lunettes d'approche, et cependant poussant dans *ses éclaircissements* les conséquences de sa *philosophie des idées*, il dit que nous ne voyons que des corps intelligibles, qu'un soleil intelligible, que des hommes intelligibles. Or n'est-ce pas là une contradiction ou du moins une rétractation des premières expressions dont il s'était servi; et, pour parler philosophiquement et dans une rigueur exacte, n'a-t-il pas fallu franchir le pas et dire que l'esprit ne peut voir que les objets auxquels il est immédiatement uni, c'est-à-dire les êtres représentatifs? Malebranche a donc en effet supposé d'abord que notre esprit aperçoit les choses matérielles; et après avoir philosophé sur la nature des idées, tout le fruit de son raisonnement a été qu'on les aperçoit bien elles-mêmes, mais non ce qu'elles représentent : en sorte qu'inventées pour faire apercevoir, elles se font apercevoir, mais, d'après son propre aveu, ne nous font rien apercevoir.

Après avoir ainsi combattu la théorie des idées, Arnauld attaque la vision en Dieu; il se propose de démontrer que Malebranche ne l'a ni bien exprimée

ni bien expliquée. « Il suffit en effet de se représenter ce qu'il dit à ce sujet, pour reconnaître qu'il n'y a jamais rien eu de plus mal inventé et de plus mal propre à faire apercevoir les objets matériels. » D'abord c'est déjà une grave présomption contre une doctrine quand on en parle comme d'une merveilleuse découverte, mais où pèche surtout le langage de l'auteur, c'est quand il se sert de ces termes : que nous voyons toutes choses en Dieu ; et que cependant il n'entend que les choses matérielles et les nombres; qu'il n'entend que les êtres généraux, en sorte qu'au fond, selon lui, nous ne voyons en Dieu aucun des ouvrages de Dieu, et que par suite nous n'avons une idée et une véritable connaissance d'à peu près aucuns de ces ouvrages. Mais s'il a failli dans ses expressions il a encore plus failli dans ses explications. En effet dans une première manière de rendre compte de la vision en Dieu, il a nié qu'il y ait dans le monde intelligible des idées qui représentent chaque chose en particulier. Or c'est ce qui ne peut se nier sans erreur. « Je soutiens, dit Arnauld, que ce n'est pas une imagination mais une certitude, que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel et sensible, qu'il y a par exemple un soleil, un cheval, un arbre intelligibles qui représentent un soleil, un cheval, un arbre réels ; car le monde intelligible n'est autre chose que le monde matériel et sensible en tant qu'il est connu de Dieu et représenté dans ses divines idées. » Et Arnauld développe, en l'appuyant d'autorités et particulièrement de celle de saint Thomas et de saint Augustin, cette doctrine des choses qui sont *objectivement*, mais non *formellement* dans l'esprit qui les connaît.

Quant à la seconde manière dont Malebranche conçoit la vision en Dieu et qui consiste à supposer que nous voyons les choses dans une étendue intelligible que renferme Dieu, Arnauld la considère comme contradictoire et indigne de l'être divin. « Aussi, et ce sont ses termes, il ne sait que dire d'un tel discours, il en est effrayé, car il y trouve renfermées tant de brouilleries et de contradictions, que toute sa peine sera d'en découvrir les équivoques et d'en démêler les paralogismes. »

Ainsi 1° il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par ce raisonnement : que Dieu renferme en lui l'étendue intelligible, parce qu'il la connaît, et qu'il la connaît parce qu'il l'a faite.

2° Il n'est pas vrai que Dieu connaisse tout en lui-même ; il connaît en lui ce qui est en lui, et hors de lui ce qui est hors de lui (avec citation de saint Thomas).

3° Et quand il connaîtrait les choses en lui-même, ce ne serait pas une raison pour les avoir en lui (encore avec citation de saint Thomas et de saint Augustin).

4° Qu'est-ce que cette étendue intelligible? c'est une créature et ce n'est pas une créature ; elle est Dieu et elle n'est pas Dieu ; elle est divisible et non divisible; c'est-à-dire qu'elle est pleine de contradictions.

5° Est-elle en Dieu *éminemment*, *objectivement*, ou formellement? On est bien en peine de savoir en quelle manière Malebranche l'entend. « Rien de plus inintelligible, finit par dire Arnauld, que cette étendue intelligible. »

Mais en accordant même à Malebranche tout ce qu'il suppose, il est impossible que cette étendue

intelligible serve à nous faire connaître tout ce que nous voudrions; elle ne sert certainement pas à nous faire connaître les corps; car tous les moyens que Malebranche propose pour cette fin supposent déjà cette connaissance.

De plus tout ce qu'il fait faire à notre esprit pour trouver ses idées dans l'étendue intelligible est contraire à l'expérience et aux lois générales que Dieu s'est prescrites à lui-même pour nous donner la connaissance de ses ouvrages.

Il n'est besoin pour le reconnaître que de deux réflexions ; en effet remarquez d'abord que Malebranche ne se propose pas d'expliquer ici une manière de voir extraordinaire; ensuite que pour expliquer une manière de voir ordinaire les lois ordinaires de Dieu suffisent.

Or, ce n'est nullement consulter ces lois, et c'est bien plutôt aller contre l'institution de l'auteur de la nature que de prétendre que quand l'âme voit un carreau blanc, par exemple, ce n'est pas ce carreau qu'elle voit, mais une partie de l'étendue intelligible, et que c'est à cette partie et non au carreau qu'elle attache la sensation de blancheur ; et ce n'est pas mieux entrer dans les desseins communs de Dieu que de dire que les idées nous sont présentes par suite ou à l'occasion d'une prière, car combien de choses nous percevons sans les désirer, combien d'autres nous désirons sans les percevoir !

Après avoir ainsi combattu ce deuxième point de la philosophie des idées, Arnauld, qui ne se lasse pas, et qui, après avoir attaqué l'auteur, attaque à leur tour les partisans de cette doctrine, leur reproche et s'efforce de détruire en eux trois princi-

paux préjugés qui les rendent favorables à Malebranche. — Le premier tient à l'estime que l'on fait de lui. « L'auteur de la *Recherche* s'est, dit-il, acquis une si grande réputation dans ce monde, et avec raison, car il y a dans ce livre un grand nombre de très-belles choses, qu'il y aura bien des gens qui auront de la peine à se rendre facilement à ce qui a été dit contre la nouvelle philosophie des idées. » Mais il faut songer à l'infirmité commune, et ne pas perdre de vue la faiblesse du principe de toute cette théorie, à savoir que l'âme ne peut voir que ce qui lui est intimement uni. — Le second de ces préjugés est, que cette doctrine tend à faire voir mieux qu'aucune autre, combien les esprits sont dépendants de Dieu, et combien ils doivent lui être unis. Arnauld accorde que si, en effet, elle avait cet avantage, quelque mystérieux qu'il lui parût, il le reconnaîtrait; mais elle ne l'a pas, selon lui; car cette dépendance dont on fait tant de bruit, n'est véritablement d'aucun usage pour nous attacher à Dieu. Que nous apprend-on par cette philosophie? Que nous voyons les corps en Dieu; que les femmes qui sont idolâtres de leur beauté voient Dieu en se regardant dans leur miroir. Est-ce bien là un moyen de nous faire aimer Dieu comme nous le devons? Il ne s'agit dans tout ceci, ni des lumières dans l'ordre de la grâce, ni de certaines vérités morales; mais seulement de vérités géométriques, et les esprits sont unis à l'étendue intelligible plutôt qu'à Dieu lui-même. Quant au troisième préjugé, qui se réduit à dire que si on n'admet pas cette philosophie des idées, notre âme pense parce que sa nature est de penser, et que Dieu, en la créant, lui a donné

cette faculté; ce qui semble la soustraire à l'action continue, à cette espèce de création de la suprême puissance; Arnauld n'a pas de peine à le combattre et à justifier la proposition qui en est l'objet, et il en prend occasion de la défendre dans les cartésiens et dans Regis en particulier, que Malebranche, en plus d'un endroit, avait attaqué à ce sujet.

C'est par ces observations que se terminent les critiques générales qu'il croit devoir diriger contre la théorie des idées. Mais il en est quelques-unes de particulières qui ont aussi leur tour, et dont il ne sera pas sans intérêt de rappeler les plus graves.

Or, une des plus graves est, sans contredit, celle qui porte sur ce point : que nous ne voyons pas notre âme en Dieu, et qu'en conséquence nous n'en avons pas d'idée claire, que nous n'en avons pas même d'idée. Arnauld la développe avec force, et la soutient par les meilleures raisons. Le ferme et judicieux cartésien s'élève ici avec autorité contre le cartésien hérétique, si on peut ainsi le dire, qui en un dogme capital et dans le principe même de la philosophie de son maître, s'écarte à la fois de la vérité et de l'orthodoxie cartésienne par la plus flagrante contradiction. Il demande d'abord pourquoi si, d'après le système de l'auteur, nous voyons les corps en Dieu par idées représentatives, nous n'y verrions pas l'âme de la même manière? Pourquoi l'idée de notre âme ne serait-elle pas en effet en Dieu? ne s'y conçoit-elle même pas bien mieux que celle de notre corps, puisqu'il est vrai que Dieu ne peut être étendu qu'éminemment et non formellement, tandis qu'il est formellement spirituel? et pourquoi, si elle est en Dieu, Dieu étant intime à notre âme par sa

présence continuelle, ne nous serait-elle pas visible? Mais, dira Malebranche, nous n'avons pas l'idée claire de l'âme, parce que nous ne l'avons pas adéquate ou complète, témoin les doutes, les confusions et les disputes dont elle est le sujet; mais d'abord il n'y a pas d'idées claires que celles qui sont complètes; Descartes l'enseigne en plus d'un lieu, et, par exemple, avant Pythagore, on avait l'idée claire du triangle, quoiqu'on n'en connût pas toutes les propriétés, qui par lui ou depuis lui ont été découvertes. Ensuite, on ne peut rien alléguer contre la clarté de l'idée de l'âme, de ce que des erreurs et des doutes déraisonnables ont occupé les esprits de certains hommes. Et puis, il n'y a personne à qui on ne fasse comprendre facilement ce que c'est qu'une modification de notre âme, par exemple, la sensation de la couleur, et comment elle n'en est pas une du corps; est-ce d'ailleurs une raison, de ce que nous ne connaissons que par sentiment les modifications de l'âme, que nous n'en ayons pas une idée claire! Mais on en appelle à cet égard à la conscience de tout le monde; et si elles nous sont obscurément connues, ce n'est pas quand nous les considérons en elles-mêmes, mais seulement dans leurs rapports avec les corps. Enfin Arnauld montre comment Malebranche aurait pu avoir une idée claire de l'âme; il n'aurait eu, dit-il, qu'à s'ôter de l'esprit diverses préventions très-mal fondées, comme, par exemple, qu'on ne connaît par idées claires que les choses dont on connaît les rapports; qu'on ne connaît par idées claires que ce qu'on connaît simplement; qu'on ne connaît pas par idées claires ce qu'on connaît par sentiment intérieur; et, à ce sujet,

il cite saint Augustin qui, dans son traité *de la Trinité*, liv. XIII, chap. I, dit que nous connaissons notre propre foi *certissima scientia*, et *clamante conscientia* : et un peu plus loin il cite encore ce passage du même auteur, liv. X, chap. X *de la Trinité*, dont le passage analogue des *Méditations* semblerait une réminiscence, si on ne savait que Descartes trouve ou voit par lui-même alors qu'il voit comme un autre : « Les philosophes conviennent que ce qui est en eux et qu'ils appellent une âme, vit, se souvient, conçoit diverses choses; veut, pense, sait, juge; voilà de quoi jamais un homme n'a pu douter; car le doute même lui aurait fait trouver tout cela en lui; puisqu'il peut se dire à lui-même : si je doute, je suis et je vis; si je doute, je me souviens de ce dont je doute; si je doute, je vois clairement que je doute; si je doute, je voudrais bien savoir ce dont je doute; si je doute, je pense; si je doute, je sais que je ne sais pas; si je doute, je sais que je ne dois pas témérairement prendre parti; et ainsi, quiconque doute de quoi que ce soit, ne peut pas douter de toutes ces choses qui se trouvent dans son âme, puisque si elles n'y étaient pas, elle ne pourrait douter d'aucune chose.» Et un peu plus loin saint Augustin continue : « Ces philosophes, qui ont eu tant de différents sentiments touchant notre âme, n'ont pas pris garde que notre âme se connaît quand elle cherche à se connaître. Or, on ne connaît point que l'on connaît une chose quand on n'en connaît point la nature et la substance; donc, quand notre âme se connaît elle connaît sa nature et sa substance. Or, elle a une connaissance certaine d'elle-même, comme nous l'avons fait voir; elle a donc une con-

naissance certaine de sa nature : or elle n'est point certaine qu'elle soit ou de l'air ou du feu, ou quelque autre corps, ou une manière d'être du corps; elle n'est donc rien de tout cela. » Est-ce là, ajoute Arnauld, en terminant cette citation, le langage d'un homme qui aurait cru qu'on n'a point d'idée claire de l'âme, et qu'on ne la connaît que confusément et obscurément?

Après ces observations sur la manière dont Malebranche entend la connaissance de l'âme, Arnauld en fait d'autres encore sur la manière dont il explique la connaissance de Dieu. Voyons-nous Dieu en lui-même et sans idée, ou au moyen d'une idée? Il est assez difficile de savoir quelle est au juste l'opinion de l'auteur à cet égard, à cause des nombreux passages de lui qu'on peut citer dans les deux sens. Cependant Arnauld aurait pu dire qu'en consultant les textes les plus précis, dans lesquels Malebranche exprime le sentiment qu'il professe, il est constant que, selon lui, nous ne connaissons pas Dieu par idée. Mais Arnauld pense que Malebranche aurait mieux fait de s'en tenir à la doctrine de Descartes, surtout telle qu'elle est proposée dans ses *réponses* aux *instances* de Gassendi. « En prenant en effet avec lui, dit-il, le mot idée dans le sens de perception d'un objet, personne ne peut nier qu'il n'ait en lui l'idée de Dieu, à moins qu'il ne dise qu'il n'entend pas ces mots : « la plus parfaite de toutes les cho-« ses.... » Il est vrai qu'il est impossible qu'un esprit fini comprenne Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il n'en puisse avoir l'idée, c'est-à-dire la perception....; car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. »

Reste un dernier point, sur lequel Arnauld va discuter l'opinion de Malebranche ; c'est celui de l'origine des idées.

Il commence par dire qu'afin d'éviter la brouillerie et la confusion, il prend le mot idée dans le sens de perception. Or, en ce sens, toutes nos idées viennent-elles ou non de Dieu ? Malebranche est du premier sentiment; mais Arnauld est du second. Il pense qu'il est des idées qui n'ont pas cette origine, du moins au même titre que les autres ; selon lui, on ne saurait prouver que notre âme soit purement passive en percevant, et le contraire lui paraît beaucoup plus vraisemblable, et pour le montrer, il n'emploie que les choses mêmes dont Malebranche demeure d'accord. Ainsi l'âme, d'après l'auteur de la *Recherche*, a en elle un principe de détermination, en vertu duquel elle peut se modifier, pourquoi donc ne se modifierait-elle pas dans ses perceptions ? Elle ne peut se déterminer vers un bien qu'au moyen de la connaissance de ce bien. Or, cela est impossible sans perception : elle ne serait donc pas libre si elle n'avait pas la faculté de se donner certaines perceptions comme certaines inclinations. Malebranche croit que ce serait là *créer ;* mais cela tient à ce qu'il regarde les idées comme des *êtres ;* or ce ne sont que des modes, et on peut, sans créer, se modifier, se développer. (Pour le dire ici en passant, ce raisonnement est précisément celui de Malebranche contre Boursier, dans ses réflexions sur la *Prémotion physique.*) Après ces explications, Arnauld propose comme idées qui nous viennent exclusivement de Dieu, 1° celle de notre âme, qui est en effet créée *sui conscia;* 2° celle de l'infini; 3° celles de lumière,

de son, etc., en un mot des qualités sensibles; 4° celle de l'étendue, de la figure, des qualités premières de la matière. Quant à celles qui nous viennent encore de Dieu comme principe de tout notre être, mais avec le concours de notre faculté de nous déterminer, et de nous modifier, ce sont toutes celles de raisonnement.

Après quelques remarques encore sur la manière dont Malebranche rapporte à la foi notre croyance au monde extérieur, et sur le cercle dans lequel il s'engage à cet égard, il termine son traité par une conclusion dans laquelle il s'exprime ainsi : « Voilà, Monsieur, mes premières difficultés sur les sentiments particuliers de notre ami. Elles ne regardent pas encore ceux du traité *de la nature et de la grâce;* mais lui-même a vu du rapport entre les uns et les autres, puisqu'il renvoie de ceux-ci à ceux-là. (*Troisième discours sur la nature et la grâce.*) Je ne pouvois donc mieux faire, pour entrer dans les pensées de son dernier ouvrage, que de commencer par là. . . . . Je n'ai eu le plus souvent qu'à l'opposer à lui-même; qu'à le prier de prendre garde à ce qui se passe en lui; qu'à l'avertir, comme il a fait si souvent les autres, de plus écouter la raison que les préjugés. . . . . . . Si j'y ai bien réussi, je ne prétends point en tirer gloire; car je ne saurois dire comment tout cela m'est venu dans l'esprit, ne m'étant formé jusqu'alors aucun sentiment sur cette matière, de sorte que si l'on trouve que j'y aye donné quelque jour, j'avouerai sans peine qu'il faut qu'il y ait eu plus de bonheur que d'adresse.

« Que si, au contraire, je m'étois trompé, et que je me fusse ébloui moi-même, lorsque je me

suis imaginé avoir découvert l'éblouissement des autres, il seroit juste que j'en portasse la confusion. .... Mais je dis plus, Monsieur, quand il n'y auroit rien de solide dans tout ce que j'ai écrit sur le sujet des idées, je serois très-aise que si notre ami n'en est pas persuadé, et qu'il demeure toujours dans ses premiers sentiments, il les défende du mieux qu'il pourra sans m'épargner, en se servant des termes qu'il jugera les plus propres à faire voir qu'il n'a point tort; mais que c'est moi qui ai combattu mal à propos cette belle maxime si digne de Dieu : *que c'est en Dieu que nous voyons les choses.* »

Telle fut la critique d'Arnauld. Elle ne resta point sans réplique. Elle fut suivie d'une *réponse* dans laquelle Malebranche, après différents reproches adressés à son adversaire, et, entre autres, celui de s'être attaché au point le plus métaphysique et le plus abstrait de la *Recherche de la vérité*, au lieu d'avoir discuté, comme il l'avait promis, le traité *de la nature et de la grâce*, Malebranche qui, en général, soit dans la polémique, soit dans la doctrine, se répète peut-être un peu trop, ne fait guère que reproduire en faveur de sa théorie les divers raisonnements qu'il a présentés dans la *Recherche* elle-même, ou dans les *éclaircissements* qui l'accompagnent; et, on peut le dire des deux antagonistes, dès leur première rencontre, tous leurs grands coups sont portés, et, dans la suite de leurs disputes, ils les varient avec plus ou moins de bonheur et d'adresse; mais ils n'y en ajoutent point de nouveaux; c'est toujours le même fond d'arguments pour ou contre la théorie qui les divise. Arnauld n'était pas homme à laisser passer la *réponse* de son adversaire

sans mot dire. Il fit la *défense* du traité *des vraies et des fausses idées* précédée d'une lettre à M. de Roucy. Cette *défense*, qui est encore une attaque, contient d'abord un long récit de l'origine et des circonstances de la querelle qui s'est engagée entre lui et Malebranche; j'en ai donné la substance dans la biographie de celui-ci; elle renferme aussi différents détails intéressants sur la question de la grâce au XVIIe siècle; c'est à ce sujet qu'Arnauld dit de Malebranche qu'il a plus soin de méditer sur des matières abstraites et métaphysiques que de s'informer de ce qui se lit dans l'Écriture et dans les Pères, et de ce qui se passe dans l'Église; et qu'il ajoute plus loin : « Mais, pour savoir ces faits, il faut les avoir lus, et les méditatifs ne lisent guère. » Il aborde enfin pour la discuter la *réponse* elle-même, et s'efforce de montrer qu'elle est embarrassée et confuse, et qu'elle lui donne à lui-même cause gagnée ; il termine par une *conclusion* dont je citerai ce passage : « Il y aura des personnes qui auroient souhaité qu'on eût gardé la même douceur et la même modération dans cette réplique que dans le livre des idées. Je l'aurois, Monsieur, désiré plus que personne; et on peut voir par les lettres que je vous ai écrites, avant d'entrer dans cette contestation, le dessein que j'avois d'en bannir tout ce qui auroit quelque apparence de dureté. Mais il n'a pas plu à votre ami d'en user de même avec moi. Il a mieux aimé renoncer à toutes les règles de l'amitié, que de perdre l'avantage qu'il a pensé que lui donneroient ces manières fières et hautaines, dont on traite un adversaire qu'on ne regarde qu'avec mépris; parce qu'il a cru, et non sans quelque sujet, qu'elles se-

roient prises, par la plupart des simples, pour une preuve qu'il a raison. Il m'a donc contraint, malgré moi, de m'accommoder à lui. Je n'ai pu me dispenser d'essuyer la boue qu'il m'avoit jetée au visage, et l'intérêt de la vérité plutôt que de ma personne n'a pas souffert que je le laissasse abuser de l'inclination qu'ont bien des gens de donner gain de cause à celui qui crie le plus haut et parle avec le plus de confiance. Il a fallu pour cela représenter en détail ses emportements et ses excès ; car si je n'en avois fait que des plaintes générales, quel droit aurois-je eu de vouloir qu'on les crût plus justes que les siennes ? Il a fallu marquer plus distinctement ses fausses raisons, ses illusions, ses fuites. Cela n'a pu avoir cet air de douceur qu'on aime si fort en ce temps-ci. J'en suis bien fâché ; mais ç'a été une suite nécessaire de l'état où il lui a plu de mettre cette dispute contre mon premier dessein.

« Il ne tiendra qu'à lui que nous ne reprenions ce premier caractère de modération et de douceur. J'y suis tout disposé de mon côté. »

Telle fut la première dispute d'Arnauld avec Malebranche. L'avantage y est en général du côté de l'assaillant; car il n'y attaque guère que les côtés faibles de la théorie des idées, et presque sur tous les points ses coups portent et font brèche. Ainsi il laisse peu de chose à dire sur les difficultés que présente cette théorie quant à la manière dont elle explique ou plutôt dont elle imagine la connaissance des corps au moyen de ces êtres représentatifs qui seuls nous sont directement et en eux-mêmes perceptibles; dont elle entend la vision en Dieu de l'étendue intelligible et le défaut de connaissance

claire où nous demeurons quant à l'âme par suite de l'absence, du moins pour le présent de l'idée de cette substance. Et, en général, Arnauld, aux prises avec Malebranche, semble le bon sens cartésien, je ne dis pas plus original et plus puissant que dans Descartes, mais plus éprouvé et plus logique, en lutte avec le génie de l'hypothèse méditative, et le ramenant pour le mieux combattre de la région plus brillante, mais plus vague et moins sûre, de la spéculation et des idées sur le terrain plus vulgaire, mais plus solide, des faits; c'est l'athlète vigoureux, rude au combat, et rompu à la guerre, qui presse de toutes les forces de sa ferme dialectique, le penseur fin, délicat, élevé, parfois sublime, qu'on a bien appelé l'Ange de l'école cartésienne, mais qui s'emporte dans son vol, et ne reste pas toujours dans les voies de la lumière et de la vérité; c'est l'homme de la critique et de la controverse contre celui d'un dogmatisme quelquefois mal modéré; c'est un peu, toute différence et toute distance d'ailleurs gardées, comme Aristote contre Platon, également sur les idées; Arnauld, en effet, a certainement, sous ce rapport, quelque chose du Stagirite. Il a, pour l'opposer au charme et à l'éclat de la pensée de son adversaire, la sévérité de sa ferme et incisive discussion. Tout n'est cependant pas à sa gloire dans ce débat remarquable; s'il a la vigueur, il n'a pas la grâce; s'il a la simplicité, la gravité et la solidité, il n'a pas la souplesse, la délicatesse, l'élégance; il manque d'art et de discrétion; il n'a rien de rare et d'exquis, et, pour le dire en passant, Arnauld a sans doute certaines parties des meilleurs écrivains de son temps, mais il ne les a pas sans mélange,

mais il n'a pas les plus grandes, il n'a pas celle surtout qui les achève et les couronne toutes, le génie. S'il l'eût eue, c'eût été Pascal, et Pascal plus sûr en science philosophique, plus riche et plus fécond en science théologique.

J'ai déjà nommé le père du Tertre, lorsque j'ai cité de lui des paroles au reste assez justes sur les mérites de Malebranche considéré comme écrivain; mais je n'ai point dit alors quel adversaire ce fut pour l'auteur de la *Recherche*. Le père du Tertre, de la compagnie de Jésus, avait d'abord été un des plus déclarés et des plus chauds partisans de Malebranche, au point même de faire un crime au père André, plus discret et plus sage dans son admiration, de sa modération et de sa réserve; ce fut vraisemblablement au moment où la compagnie, hésitant encore à prendre ouvertement parti contre la philosophie de Descartes, ne l'avait pas précisément proscrite de ses écoles, et la tolérait encore dans quelques pères qui la goûtaient. Mais ensuite, et sans plus de mesure, le père du Tertre passa de ce sentiment mal modéré au sentiment opposé, condamna ce qu'il avait approuvé, combattit ce qu'il avait soutenu, et écrivit sa *Réfutation du nouveau système*, tout comme si ce système n'avait jamais eu sa foi. Sa conversion fut soudaine, sans ménagement, et comme du soir au matin, ainsi que le dit le père André (je ne saurois faire comme le père du Tertre, qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste, et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote). Et le zèle mal réglé qu'il avait d'abord eu pour Malebranche, il l'eut désormais sans retenue contre lui. C'est en vain

qu'on voudrait l'expliquer et l'excuser, en disant qu'après un premier et trop prompt enthousiasme, d'abord quelque peu troublé de certaines difficultés que lui présentait cette doctrine, puis, de plus en plus ébranlé, et enfin détaché tant par ses propres réflexions que par celles d'autrui, l'autorité de ses supérieurs s'y joignant, il s'était par raison résigné à combattre les principes qu'il avait commencé par embrasser et défendre; non : ce qui se fit chez lui, s'y fit par timide obéissance, légèreté et faiblesse; on devrait peut être aller jusqu'à un mot plus sévère, quand du moins on lit certains passages de sa *Réfutation*, et des lettres qu'il adresse à ce sujet au père André [1]. Du reste, comme il n'écrivit rien que par ordre et sous contrôle, il n'est pas étonnant que sa critique, précédée et éclairée par celle d'Arnauld, et dirigée en outre par le bon sens pratique et la sagacité éprouvée des sages de la compagnie, ait porté coup aux côtés faibles du système de Malebranche. Rien n'était plus propre que cet esprit, non pas sans doute pour en apprécier les grandes parties et la profondeur, mais pour en épier et en saisir les points chimériques et hasardeux.

La *Réfutation du nouveau système* n'est pas, comme le traité *des vraies et des fausses idées*, une discussion spéciale de la *Recherche de la vérité*, et dans la *Recherche de la vérité*, de la théorie des idées, mais elle s'étend à tous les ouvrages, à toute la philosophie de Malebranche, lequel le père du Tertre considère et juge 1° comme disciple de Descartes;

[1] Voir l'édition des *OEuvres philosophiques du P. André*, par M. Cousin.

2° comme chef d'une nouvelle secte de philosophes; 3° comme théologien.

Selon le dessein que je me propose ici, je ne regarderai dans cette *réfutation* que ce qui a rapport à la *Recherche*, et plus particulièrement à la théorie de la volonté, dont Arnauld a moins parlé, à la différence de celle des *idées*, dont il n'a à peu près rien laissé à dire.

Le père du Tertre, jugeant Malebranche comme disciple de Descartes, lui reproche d'avoir en général poussé trop loin ou altéré la doctrine de son maître.

Ainsi d'abord, quant à l'âme, il lui objecte de n'en avoir bien reconnu ni la nature, ni l'activité, ce qui n'est pas, selon lui, d'un véritable cartésien. Ensuite, en ce qui regarde l'union de l'âme et du corps, il lui reproche au contraire un cartésianisme excessif. En effet, cette union, telle que l'explique Malebranche, n'en est pas une selon le père du Tertre, et l'homme n'est pas un tout, dans lequel deux substances soient intimement liées et appropriées l'une à l'autre, mais deux êtres distincts, entre lesquels Dieu intervient pour les faire occasionnellement correspondre, ou plutôt coïncider dans leurs diverses opérations; et, dans cette hypothèse, on ne se rend bien compte ni de la vie ni de la mort, et ce pourrait bien être une grande enfance, dit le père du Tertre, de s'imaginer qu'un homme meurt lorsqu'il disparaît.

Arrivant par suite à la question de l'efficace des causes secondes, après avoir exposé, il faut le dire, avec soin et avec une grande variété de textes et d'indications l'opinion de Malebranche, il la combat par différents arguments et d'abord par l'autorité;

sous ce rapport il la trouve en opposition avec les sentiments des docteurs et des Pères les plus accrédités de l'Église; ensuite par la raison, et à ce titre il a également plus d'une objection à proposer. Ainsi il en tire une de la difficulté dans laquelle s'embarrasse Malebranche lorsqu'il affirme que « l'idée d'efficace que l'on n'a point, selon une autre de ses théories, n'est ni ne peut être renfermée dans l'idée de l'esprit qu'on n'a pas non plus. » (Pag. 167-168.) Il en dirige une autre contre cette proposition telle que l'entend Malebranche, savoir que la conservation est une création continuée. « Il est vrai, dit le père du Tertre, que la conservation n'est que la création continuée; mais la conservation aussi bien que la création n'est que l'action de Dieu créateur qui se termine à l'existence actuelle du corps et de l'esprit. » (Pag. 172.) Or si Dieu seul fait que le corps existe et subsiste, la créature fait avec le concours de Dieu qu'il existe ici ou là; et de même pour l'esprit, si c'est Dieu en effet qui le fait être et durer, c'est la créature avec l'aide de Dieu qui le fait se tourner ici plutôt que là et se donner une modification plutôt qu'une autre (173), et non-seulement cette démonstration fait pitié, ajoute du Tertre, mais elle renferme un principe détestable, lequel s'il n'était faux ruinerait de fond en comble la liberté;..... le voici, ce principe, qui a tant de quoi plaire aux calvinistes et aux luthériens : mettre une substance dans tel ou tel état, sous telle ou telle modification, c'est la créer ou la conserver, et en voici la conséquence : Dieu seul a le pouvoir de créer ou de conserver, donc aussi de modifier; il répugne donc qu'aucune créature se modifie ou se donne un nouvel état, que l'âme par con-

séquent ait aucune puissance de se déterminer, de consentir. Or c'est ce qu'on ne saurait admettre, car ce serait nier la liberté, et Malebranche, qui ne veut pas la nier, est fort embarrassé de la concilier dans ses explications avec la création continuée au sens de son système. Le plus sage est de reconnaître que Dieu donne ou communique à ses diverses créatures une partie de sa puissance. La donne-t-il ou la communique-t-il? il est assez difficile de le décider; mais dans tous les cas communiquer de sa part, n'est pas se communiquer, communiquer son être, se convertir en être créé, mais simplement associer une créature avec limitation à une partie de sa puissance. (Pag. 177.) Il y a deux manières de produire, la création proprement dite, et l'éduction, laquelle consiste à modifier. Or si l'une convient à Dieu seul, et non aux causes secondes, l'autre leur appartient parce que Dieu la leur donne. C'est le concours et on ne peut tenir pour le concours, comme le fait Malebranche, sans tenir aussi pour l'efficace des créatures agissant avec Dieu; le concours simultané suppose des deux parts une cause efficiente. Croire que Dieu seul agit dans le monde, c'est faire de Dieu l'âme du monde (p. 200); les prétendues causes occasionnelles ne sont pas de vraies causes; car Dieu en même temps qu'il les fait, fait tout en elles, leurs manières d'être comme leur être, leurs déterminations et leurs modifications comme leur existence, leurs attributs essentiels et leurs lois. En sorte que l'âme, en ce qui la regarde, n'a d'autre part à tout ce qui se passe en elle, que celle d'assister nécessairement à ce beau jeu de sa machine, sans qu'elle puisse l'empêcher. (Pag. 205.)

Toute cette discussion, comme on le voit, touche déjà suffisamment à la question de la liberté; cependant le père du Tertre croit devoir aborder expressément ce sujet, pour achever de critiquer la théorie de Malebranche.

D'après cette théorie, la volonté ne peut être considérée que comme passive. Cependant, comme il a déjà été dit, Malebranche se déclare pour la liberté; or c'est ce qui n'a pas lieu sans confusion et sans contradiction.

Ainsi certainement si les esprits n'ont pas plus d'efficace que les corps, si Dieu fait tout en toutes choses, il est impossible que la volonté soit une faculté active. Mais ce qu'il faut avouer, c'est que «Dieu créant différents êtres avec les facultés qu'exige la nature de chacun, il est très-raisonnable qu'il leur laisse exercer ces facultés.» (Pag. 206.) Malebranche ne le peut pas d'après ses principes; cependant il veut échapper à ces difficultés, il le tente, mais ses explications sont des expédients et non des solutions : elles sont loin d'être satisfaisantes. Ainsi quand il dit que nous sommes libres parce que le principe de nos déterminations n'est autre chose que la perception des idées, laquelle se fait en nous, on peut lui répliquer que ce principe ne dépend pas de nous, bien qu'il opère en nous, car les idées perçues le sont indépendamment de nous et souvent malgré nous; et quand il dit aussi que nous sommes toujours libres à l'égard des biens particuliers, on peut également lui répondre, que cette liberté n'est, selon son expression, que de la non-invincibilité; et que pour n'être pas invincible un mouvement n'est pas libre; le mouvement d'un chien vers sa proie, et celui d'une pierre

vers un mur, peuvent avoir l'un de ces caractères et ne pas avoir l'autre. La non-invincibilité n'est pas la liberté, cette liberté d'indifférence des théologiens catholiques (pag. 247); d'ailleurs comment concevoir avec l'hypothèse de l'inefficace des causes secondes que l'âme ait la puissance de se déterminer pour un bien particulier, et par là de diriger l'impression de Dieu qui la pousse, et qu'elle ne se laisse pas aller au mouvement qu'il lui donne? L'âme, dites-vous, peut faire qu'il s'excite en elle de nouvelles déterminations, parce qu'elle peut penser à d'autres biens. Mais dans votre système, afin que l'âme pense à d'autres biens, il faut que la volonté commande à l'entendement, qu'elle forme des désirs en ce sens, or peut-elle les former? elle n'est que le mouvement que Dieu imprime à l'âme, elle y est donc impuissante; et puis pour former ces désirs relatifs à l'entendement, c'est-à-dire aux idées, il faut déjà avoir des idées, parce que le principe de nos déterminations est dans la présence et la perception des idées. (Pag. 252-253-255.) Il y a encore à considérer que Malebranche par sa théorie est amené à dire que le péché n'est rien; mais il faut bien s'entendre à cet égard. Le péché n'est rien, en ce que le formel du péché, qui consiste dans l'opposition à la loi, n'est rien, parce que cette opposition est une privation, mais il n'y a aucun théologien qui dise que l'action du péché n'est rien. (Pag. 266.)

En terminant cette discussion, le P. du Tertre revient encore sur son objection tirée de la conservation conçue comme simple création continuée, et il dit : « Que signifient ces paroles: Dieu ne nous crée pas consentants, précisément en tant que consen-

tants? Le consentement n'est-il pas une modification, et si Dieu fait tout en nous, n'y fait-il pas le consentement; et s'il le fait, avons-nous même cette liberté, qui se trouverait réduite à la simple adhésion? »

Cette théorie de Malebranche est donc pleine de difficultés.

Telle est, après quelques autres arguments inutiles à rapporter ici, la conclusion du P. du Tertre.

Cette conclusion et les raisons qui la préparent et l'amènent sont loin d'être sans force. C'est une critique, on en a pu juger par l'analyse que je viens d'en donner, en général judicieuse, d'une doctrine certainement en plus d'un point défectueuse. Elle a surtout ce mérite de faire ressortir les contradictions et les embarras dans lesquels se jette l'auteur, pour paraître à la fois fidèle à son hypothèse et au bon sens. Sous ce rapport, le P. du Tertre a raison contre Malebranche. Certes, je ne compare pas les esprits; je ne mets pas le talent de l'un à côté du génie de l'autre. Mais le génie lui-même, quand il ne reste pas dans le vrai, ne se soutient pas bien même contre une moindre intelligence, qui s'y tient de plus près. C'est ce qui fait ici la faiblesse de l'auteur de la *Recherche*, vis-à-vis de celui de la *Réfutation du nouveau système ;* ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que la gloire ne soit pas à l'un, tandis que l'autre n'a droit qu'à une certaine estime, qu'il faudrait même se garder d'étendre de son ouvrage à son caractère et à sa personne.

J'en ai fini maintenant avec la *Recherche de la vérité*, c'est-à-dire avec la logique et la psychologie de Malebranche; car, ce que je pourrais recueillir en-

core d'observations sur ces deux points, dans quelques autres de ses adversaires, dans l'abbé Fouche, par exemple, rentrerait à peu près dans celles d'Arnauld et du P. du Tertre. Je puis donc bien maintenant passer à l'analyse et à la discussion des autres parties de son système, et principalement de sa théodicée; et c'est ce que je vais essayer de faire dans les pages qui suivront.

CHAPITRE IV.

LES CONVERSATIONS CHRÉTIENNES.

Cette théodicée est comprise dans trois principaux ouvrages, les *Conversations chrétiennes*, les *Méditations chrétiennes*, et les *Entretiens sur la métaphysique;* plus développée dans ces deux derniers, elle l'est moins dans le premier; mais cependant elle l'est assez pour qu'elle n'y soit pas négligée par ceux qui veulent suivre, sous toutes ses formes, la pensée de Malebranche.

J'ai dit dans sa biographie à quelle occasion et par quel motif furent composées ces *Conversations*. Ce fut à la demande du duc de Luynes, et pour faire voir à toutes sortes de personnes, ainsi que le dit Malebranche, mais surtout aux cartésiens, que la religion chrétienne est parfaitement conforme à la raison, et que, quand on a médité certaines réflexions répandues dans la *Recherche de la vérité*, on a de quoi justifier la vérité de la foi par des raisons qui paraissent assez claires. (*Avertissement de l'auteur.*)

C'est donc un livre qui procède de la *Recherche de la vérité*, et qui se propose d'en appliquer certains points de doctrine à la démonstration de certains dogmes religieux ; philosopher sur la religion et pour la religion, accorder la foi et l'intelligence, et élever l'une à l'autre; répandre s'il est possible les lumières de celle-ci sur les mystères de celle-là, telle est une des grandes maximes que professe Malebranche, et qu'il met en pratique déjà dans la *Recherche*, mais surtout dans les *Conversations*, les *Méditations* et les *Entretiens*. C'est là encore un trait qu'il a en commun avec Platon, dont, en effet, le génie tend à unir et à mettre en harmonie, en les expliquant l'une par l'autre, la religion et la philosophie. C'est également une analogie qu'il présente avec l'homme de son siècle qui entend le mieux cet accord, avec Leibnitz, dont, sous ce rapport, il est le digne émule sinon le précurseur; et, pour faire encore ici un rapprochement, qui, s'il est moins remarquable, n'est cependant pas à négliger, un contemporain de Malebranche, son disciple parfois, et parfois aussi son adversaire, un homme d'un mérite solide comme penseur et comme écrivain, mais de peu d'éclat et de renom, Boursier, l'auteur du livre sur la *Prémotion physique prouvée par le raisonnement*, donne aussi l'exemple d'une tentative du même genre, en cherchant à démontrer son opinion sur la grâce par une longue suite de preuves empruntées à la philosophie.

C'est qu'en effet il est dans la nature des choses, quand on croit sur une même question à une solution religieuse et à une solution philosophique, que l'on s'efforce de les concilier, de les rapporter l'une à l'autre, et de ne voir entre elles qu'une différence

de forme et non de fond. Malebranche, je l'ai déjà dit, entre hardiment dans cette voie. Ce n'est toutefois pas dans les *Conversations* qu'il y pénètre et s'y étend le plus.

Les *Conversations*, le titre l'indique, sont, comme les *Méditations* et les *Entretiens*, une discussion en dialogue. Pourquoi? on pourrait penser que c'est une imitation de Platon; mais c'est plutôt une reproduction par l'art de l'écrivain des habitudes du temps, de ces commerces d'esprit, que les loisirs de la cour, la curiosité de la ville, et le goût général des choses de l'esprit formaient et entretenaient parmi les gens éclairés. Malebranche faisait dans ses livres comme on faisait autour de lui, comme il faisait lui-même en maintes occasions, il conversait sur les sujets qui occupaient ses réflexions, et les traitait comme dans la société de ses disciples et de ses amis.

Les *Conversations chrétiennes* sont au nombre de dix; les trois premières sont consacrées à établir et à défendre cette proposition : Il n'y a que Dieu qui agisse véritablement en nous, et qui puisse nous rendre heureux ou malheureux; la quatrième et la cinquième, à expliquer le désordre de la nature causé par le péché originel, et réparé par la grâce de Jésus-Christ; la sixième touche à quelques autres articles de notre foi. Les quatre dernières ont pour but de montrer l'utilité de la morale chrétienne pour la perfection de l'esprit et la conversion du cœur. — On le voit par ces titres, le sujet de ce traité est bien, comme je l'ai annoncé, une certaine doctrine philosophique appliquée à l'éclaircissement de matières religieuses.

Au début, et après quelques phrases échangées familièrement entre les deux premiers interlocuteurs, Aristarque, qui est un homme de guerre, et Théodore, qui est Malebranche lui-même (plus tard il intervient un troisième personnage, Éraste, ce jeune homme aimable, qui ne demande qu'à être souffert, s'instruit d'abord, et puis se convertit), après ces paroles, dis-je, échangées sur ce ton d'exquise et grave politesse qui convient à des esprits ornés et sérieux, on entre en matière, et on aborde la question de l'existence de Dieu.

On ne s'arrête pas, pour la résoudre, sur la preuve tirée de l'idée de l'infini, qui est cependant capitale, mais qu'on a donnée ailleurs ; on insiste sur celle qui est empruntée à l'idée de cause, et en conséquence on montre que comme dans les esprits non plus que dans les corps il n'y a point de vertu propre, de véritable efficace, et que cependant à chaque instant il s'y fait quelque chose, il faut bien qu'il y ait une cause de laquelle dérivent tous ces phénomènes divers tant spirituels que matériels, dont nous sommes témoins, et, cette cause, quelle peut-elle être, si ce n'est Dieu lui-même ? Dieu est la cause de tout dans ses ouvrages, dit Malebranche, il l'est de la pensée qui s'exerce et de la volonté qui s'incline, comme du feu qui échauffe et de la lumière qui éclaire. Supposer qu'il en soit autrement et qu'il y ait d'autres causes actives par elles-mêmes, c'est, comme il a déjà été dit dans la *Recherche*, admettre avec Dieu d'autres dieux, et aller à l'idolâtrie.

Mais si Dieu seul est cause, il l'est de ce qu'il y a dans les choses qui nous rend heureux ou malheu-

reux; il l'est de ce qu'il y a en nous qui nous rend capables de joie ou de douleur. Or une telle conclusion n'est pas sans certaines difficultés; il s'agit de les résoudre.

Ainsi, dira-t-on, comment Dieu peut-il nous exciter par le plaisir à nous unir aux choses sensibles, et cependant nous défendre de les aimer? Réponse : Il est très-raisonnable que Dieu nous porte au bien du corps par cette espèce d'instinct, par ce plaisir prévenant, parce qu'autrement il est visible que des choses indignes de l'application de l'esprit, s'il fallait y penser, en rempliraient la capacité. C'est ce qui arriverait, s'il fallait que les hommes examinassent les configurations de quelque fruit, celles de toutes les parties de leur corps, et les rapports différents qui résultent des unes avec les autres, pour juger si ce fruit serait bon pour leur nourriture. (P. 203.) Mais en même temps il faut bien savoir qu'on ne doit pas aimer ces choses pour elles-mêmes, parce qu'elles ne sont point aimables par elles-mêmes. Il ne faut aimer en dernière fin que Dieu, parce que seul il est le bien et la cause de tout ce qui est bien, et il faut l'aimer librement et d'un amour éclairé.

Mais, dira-t-on encore, si Dieu est l'auteur du plaisir que nous sentons dans l'usage des choses sensibles, vous le faites aussi l'auteur de la concupiscence, et voici ce qui s'ensuit : c'est que Dieu, prévoyant le péché du premier homme avant de le former, ne l'en a pas moins créé libre, et sans l'attacher à son devoir par des plaisirs prévenants. — Malebranche répond : « Dieu a fait l'homme parce qu'il l'a voulu, et il l'a voulu, parce que l'homme

est meilleur que le néant..... Dieu a fait l'homme libre, parce que Dieu a fait l'homme pour aimer le bien; mais l'homme, ne pouvant aimer que ce qu'il voit, si Dieu ne l'avoit pas fait libre, ou si Dieu le portoit infailliblement et nécessairement vers tout ce qui a l'apparence du bien,..... on peut dire que Dieu seroit l'auteur du péché et des mouvements déréglés de la volonté. Dieu a fait l'homme libre et l'a laissé à lui-même sans le déterminer par aucun plaisir prévenant, parce que Dieu veut être aimé par raison et d'un amour éclairé et méritoire. Il a bien prévu que l'homme cesseroit de l'aimer, il est vrai; mais il en tire sa gloire. La honte du libre arbitre rend honneur à Dieu en toutes manières, et l'homme, ne pouvant se fier sur ses propres forces, se sent obligé par justice à rendre à Dieu toute la gloire de ses actions.

« Enfin que sait-on si le premier et le principal dessein de Dieu dans la création de l'homme, n'est pas l'incarnation de son fils? (P. 205.) Peut-être que l'ordre de la nature ne sert que d'occasion à celui de la grâce, et que Dieu n'auroit point fait l'homme, si la chute de l'homme n'avoit donné lieu à sa réparation[1]. »

Cette dernière explication nous ramène naturellement au plan que s'est proposé l'auteur; car il ne veut pas seulement prouver que Dieu est et agit, mais qu'il agit pour une fin.

A cette occasion Malebranche regrette que Descartes et les cartésiens aient en partie au moins méconnu le principe des causes finales. Pour lui, il

[1] Voir sur cette opinion Arnauld et Fénélon.

s'efforce de le rétablir et de lui donner toute son étendue.

Appliquant donc ce principe à la question de la création de l'homme, il conclut que le dessein de cet acte est dans Dieu, Dieu lui-même; car, dit-il, quand on croit en Dieu on croit à un être sage et parfait, qui aime ce qui est aimable; qui s'aime par conséquent lui-même, par-dessus toute chose, qui est à lui-même la fin de toutes ses actions, par conséquent de la création et de la conservation de notre être; et comme il nous donne l'esprit et la volonté, il nous a par là même faits pour le connaître et l'aimer. (P. 208.)

Mais s'il nous a faits ainsi, comment arrive-t-il qu'il y ait des hommes qui ne le connaissent ni ne l'aiment? Est-ce qu'on peut résister à Dieu?

Malebranche répond à l'une de ces difficultés, celle qui se tire du connaître, par sa théorie des idées, qu'il a déjà rappelée au commencement des *Conversations*, mais qu'il reproduit ici pour le besoin de son explication, et il dit en conséquence qu'en un sens il n'y a aucun homme qui ne connaisse Dieu; en effet « tout ce que nous voyons, Dieu nous le montre et nous le montre dans sa substance..... car il a tout fait à son image ou selon son image; il a fait les animaux, les plantes, les insectes, selon l'image ou l'idée vivante qu'il en a. (P. 209.) Et s'il y a des hommes qui ne le connoissent pas ou le méconnoissent, ce sont ceux qui sont dans l'erreur et ne voient pas purement en lui, l'erreur étant l'absence et la privation de lumière. »

On peut faire une réponse analogue à la deuxième objection. En effet, c'est Dieu qui nous fait aimer

comme il nous fait voir, qui nous fait tout aimer comme tout voir en lui, parce qu'il est le souverain bien comme la souveraine vérité. Aussi nous l'aimons toujours en un sens, et si nous l'aimons mal, cela tient aussi à ce que nous l'aimons avec défaut et privation.

Après avoir ainsi établi dans leur généralité ses principes de théodicée, il en fait l'application à différentes matières de la foi. Sans vouloir le suivre dans tous les développements de cette application, ce qui me mènerait trop loin dans le champ de la théologie, j'en indiquerai du moins les principaux résultats, afin de donner une idée de la manière dont Malebranche essaye d'éclairer la religion par la raison.

Il commence par la considération du désordre de la nature, causé par le péché originel.

Le principe, je viens de le dire, qu'il met en avant dans cette discussion, est celui-ci : Dieu nous a faits pour le connaître et l'aimer.

En vertu de ce principe, tous les hommes devraient avoir la connaissance et l'amour de Dieu. Cependant, il n'en est pas ainsi : « Or, n'est-ce pas un désordre que Dieu, qui n'a fait les esprits que pour lui, qui ne leur donne du mouvement que vers lui, les repousse et les maltraite lorsqu'ils s'approchent, et leur fasse sentir du plaisir lorsqu'ils lui tournent le dos et qu'ils s'arrêtent à des biens particuliers? (P. 213.) N'est-ce pas comme un combat de Dieu contre lui-même? un manque d'uniformité dans ses actions? — Nullement; mais le premier homme a failli; sa postérité est née dans le péché. Il y a eu quelque inimitié entre Dieu et nous (par notre faute);

l'inimitié n'est pas entière, sans doute; mais elle est loin d'être une parfaite amitié. Si donc nous n'allons pas à lui, comme nous le devrions, la cause en est en nous et non en lui, et c'est dans notre âme et non dans la sienne qu'est le désordre qui se manifeste. »

Mais le péché originel, qui sert ici d'explication, n'a-t-il pas besoin lui-même d'être expliqué, et comment le concilier avec la bonté du Créateur?

Malebranche résout cette question comme la précédente par une raison tirée de sa philosophie. « Le premier homme, dit-il, voyoit clairement en Dieu toutes choses; il savoit avec évidence que les corps ne pouvoient être son bien, ni le rendre par eux-mêmes heureux ou malheureux en aucune manière : il étoit convaincu de l'opération continuelle de Dieu sur lui, mais sa conviction n'étoit pas sensible...... au contraire, il sentoit que les corps agissoient sur lui, quoiqu'il ne les connût pas. Il est vrai qu'étant raisonnable, il devoit suivre sa lumière et non son sentiment..... Cependant, s'arrêtant trop à ses sens, se laissant aller peu à peu à les écouter plus volontiers que Dieu lui-même..... vous concevez bien comment il a pu s'éloigner de Dieu jusqu'à le perdre de vue, pour s'unir de volonté à une créature à l'occasion de laquelle il recevoit quelque satisfaction..... Adam devoit demeurer immobile en la présence de Dieu et ne point laisser partager la capacité de son esprit par tous ces plaisirs qui lui étoient parfaitement soumis et qui l'avertissoient seulement de ce qu'il devoit faire pour la conservation de sa vie : il le devoit et il le pouvoit. » (P. 215.)

Malebranche explique de même la transmission

du péché originel, et la regarde comme la conséquence des lois de l'union des parents avec les enfants. Ce sont donc les premiers qui communiquent le désordre aux seconds; et Dieu, qui n'a pas été l'auteur du mal en principe, ne l'est pas non plus dans les conséquences. Il est vrai que le péché n'est pas alors du choix des enfants, il n'est pas libre; mais tout esprit détourné de Dieu, de quelque manière qu'il le soit, n'est plus dans l'ordre.

A la suite de ces considérations, Malebranche insiste sur cette application de la philosophie à la théologie, et voici en quels termes il s'en exprime : « Aristarque, vous êtes trop crédule et vos appréhensions ne sont pas justes; vous ne méditez pas assez et vous ressemblez à un enfant qui marche la nuit sans lumière, qui appréhende tout, parce qu'il ne voit rien. Lorsque vous étiez dans le libertinage, l'air des libertins vous persuadoit, et voici que vous vous laissez convaincre par l'air de piété et de gravité de certaines gens qui n'ont pas autant de lumière et de charité que de sentiment et de faux zèle. Vous êtes moins en danger de vous tromper, mais vous n'êtes pas dans la voie de la vérité; vous devez croire ce qui doit être cru, mais vous devez voir ce qui peut, et par conséquent ce qui doit être vu. J'espère que si vous faites bien réflexion sur les choses que je vous ai dites, sans vous mettre en peine de ce que vos amis en pensent, votre trouble se dissipera, et que vous ne vous laisserez pas effaroucher par des gens qui dominent injustement sur les esprits, au lieu de les assujettir à la vérité par la lumière et l'évidence. » (P. 218.)

Malebranche, comme je l'ai annoncé au commen-

cement de cette analyse, étend cette application de la philosophie à la théologie à toute une suite de questions du domaine de la foi. Il a débuté en ce sens par celle du péché originel; il poursuit par celle des miracles, des prophéties, des Écritures, etc.; le dirai-je? il fait un peu comme Spinoza dans le *Théologico-Politique*, il interprète, il éclaire les dogmes par les doctrines, la foi par l'intelligence; seulement il le fait avec la différence de points de vue et de système qui le distingue de Spinoza; il le fait d'ailleurs en prêtre et en catholique régulier et fidèle, au lieu de le tenter avec la liberté hasardeuse du penseur, échappé des liens de la synagogue, et resté en dehors de toute communion religieuse.

Les *Conversations* se terminent par des considérations du même genre rapportées à la morale; c'est ce que marquent ces mots de Malebranche : « Jusqu'ici nous nous sommes entretenus des preuves qui regardent la vérité de la religion......................
..... Il est temps que je vous fasse voir que la morale chrétienne est parfaitement conforme à la raison. » (P. 227.) En conséquence, il s'attache à montrer, d'après ses principes, qu'il rappelle et résume, combien la morale chrétienne est utile à la perfection de l'esprit. Ainsi elle ordonne la fuite des plaisirs, la privation des choses sensibles; or cette privation n'est pas seulement nécessaire pour la conversion du cœur; elle l'est aussi pour les lumières de l'entendement. « Lorsque l'imagination est salie, dit Malebranche, l'esprit est rempli de ténèbres. Ce n'est pas, dit-il un peu plus loin, qu'il faille se donner la discipline si l'on veut résoudre un pro-

blème; cela n'éclaire pas l'esprit.... Mais la sévérité dans les habitudes, le détachement des choses du monde, la privation, la souffrance peuvent avoir leur utilité. » (P. 231.) « Si M. Descartes, ajoute-t-il, est devenu si savant dans la géométrie, dans la physique et dans les autres parties de la philosophie, c'est qu'il a passé vingt-cinq ans dans la retraite, c'est qu'il a parfaitement reconnu les erreurs des sens, c'est qu'il en a évité avec soin l'impression, c'est qu'il a fait plus de méditations que de lectures; en un mot c'est que tenant à peu de choses, il a pu s'unir à Dieu d'une manière assez étroite pour en recevoir toutes les lumières. Voilà ce qui l'a rendu véritablement savant. Que s'il se fût encore davantage détaché des sens; que s'il eût encore été moins agité de ses passions; que s'il eût encore été moins engagé dans le monde, et qu'il se fût autant appliqué à la recherche de la vérité, il est certain qu'il eût poussé bien plus avant les sciences qu'il a traitées, et que sa métaphysique ne seroit pas telle qu'il l'a laissée dans ses écrits. » (P. 231.)

Malebranche raisonne ensuite de la morale chrétienne quant au règlement des mœurs, et à ce sujet il trace une esquise de sa théorie de la grâce, conçue comme *force* nécessaire pour conformer nos actes au bien. En effet, selon lui, la privation des plaisirs nous est nécessaire pour nous délivrer de l'espèce de servitude dans laquelle ils nous tiennent; mais il nous faut de plus la grâce, à laquelle du reste elle est la meilleure préparation. Cette grâce est toujours efficace et nous porte vers Dieu, mais il faut que nous y aidions; pour qu'elle fasse conversion, il faut qu'il y ait adhésion. Ainsi l'efficace et

la suffisance de la grâce peuvent être considérées en elles-mêmes ou par rapport (p. 228). En elle-même la grâce est toujours efficace, mais par rapport, elle l'est ou ne l'est pas, selon la manière dont elle est reçue. Du reste, la grâce peut s'obtenir aux justes par la prière. « Les justes sont animés de l'esprit de Jésus-Christ; c'est pour ainsi dire Jésus-Christ qui prie en eux, et Dieu, obligé par ses promesses, ne peut pas leur refuser les secours actuels et efficaces dont ils ont besoin. (P. 240.) C'est l'amour qui prie; c'est le respect et la disposition de cœur qui prient; quand notre foi est vive, notre espérance ferme et notre charité ardente, il n'est pas possible, selon même les lois naturelles, que la lumière vive et efficace manque (p. 240). Cependant Dieu n'attend pas toujours qu'on le prie; souvent il prévient et envoie ses dons avant qu'on les demande. » — Telles sont les idées principales que Malebranche expose ici sur la grâce. Plus tard il y reviendra et les développera, il en dissertera surtout dans le traité qui en porte le nom. Mais j'ai cru devoir ici même indiquer les vues qu'il exprime.

Voilà quel est en somme le livre des *Conversations chrétiennes*. J'ai commencé par l'analyser; je vais maintenant le discuter du moins dans ses principaux points.

Le premier est celui qui a rapport à la démonstration de l'existence de Dieu.

Malebranche prouve Dieu comme cause. La preuve est bonne et ne saurait en elle-même être contestée. Mais l'auteur, en la proposant, se préoccupe tellement de la causalité dans le Créateur, qu'il finit par ne la plus voir ni dans la nature, ni dans l'homme. A

ses yeux, il n'y a de force qu'en Dieu, Dieu seul a le mouvement, seul aussi il a la pensée. Et les esprits comme les corps sont si peu causes et tellement effets, qu'ils ne sont plus en eux-mêmes, ni dans leurs rapports entre eux, principes de quoi que ce soit; ils sont des occasions mais non des puissances. Au fond il n'y a qu'une cause et c'est Dieu. Il n'y a qu'une cause! y a-t-il loin de cette proposition à celle qui dit qu'il n'y a qu'une substance, et de la part de Malebranche n'y a-t-il pas excès comme du côté de Spinoza? Il excède en effet dans le sens du Créateur et aux dépens de la créature; et, comme quand on excède, il dépasse son but, il finit même par aller contre son propre dessein. Car ce qu'il veut établir, c'est la grandeur de Dieu. Or son Dieu est moins grand, précisément parce que dans son système la créature est moindre; tout ce qu'il ôte à celle-ci de sa nature communiquée, il l'ôte par là même à celui-là de sa nature communicable; et si l'homme et le monde sont en eux-mêmes moins bien doués, leur auteur commun, qui a moins fait pour eux, est par là même aussi moins parfait; il lui manque certainement une manifestation plus accomplie des attributs qu'il possède.

De plus si on pense avec Leibnitz qu'il n'y a pas substance là où réellement il n'y a pas cause, ou qu'une substance qui n'est pas cause est en effet comme si elle n'était pas, tant elle est peu capable non seulement d'action mais même de modification, tant elle est inutile, et on pourrait dire impossible, on doit juger que Malebranche l'a aussi mise en péril, et l'atteint au fond du même coup dont il a frappé la cause. En d'autres termes, de la négation de la vie

et de l'action à celle de la substance dans l'univers créé, il n'y a que la différence de ne rien être, à n'être capable de rien, or n'être pas, ou n'être bon à rien, n'avoir vertu, ni propriété pour rien, est à peu près la même chose; être une substance nulle et de nul effet vaut-il beaucoup mieux que n'être pas une substance?

Ce n'est pas tout : Malebranche peut-il bien concevoir Dieu lui-même comme cause, si d'abord il n'a reconnu la même nature à l'homme? Ce n'est pas en Dieu d'abord et directement que nous voyons la cause, c'est en nous, c'est dans notre âme, c'est dans cette vie intime et propre dont nous la sentons douée. Régulièrement et naturellement nous allons de nous à Dieu, nous lui reportons les perfections que nous avons reçues de lui, nous lui rendons ce qu'il nous à prêté, nous ne le faisons pas à notre image, mais nous nous le représentons cependant dans son infinie majesté avec quelque chose de nous-mêmes, avec ce qu'il y a en nous d'essentiel et pour ainsi dire de divin. Or certes, rien a-t-il plus ce caractère et cette excellence, que la cause et ce qu'elle suppose? Quand donc nous le jugeons cause, c'est que nous avons trouvé la cause en nous, et il y aurait véritablement une contradiction et une impossibilité à affirmer qu'il est actif, en niant que nous le sommes. Dieu n'est et ne peut être rigoureusement cause à nos yeux, que parce que nous le sommes nous-mêmes; c'est notre cause qui nous donne la sienne, c'est la science de l'une qui nous mène à la science de l'autre, et de nous à lui la conclusion n'est pas sans doute, on le pense bien, de l'égal à l'égal, mais elle est certainement du semblable au semblable. Voilà

ce que Malebranche a trop oublié dans ses spéculations, trompé par une raison qui a également égaré Geulincx et Spinoza, que j'ai déjà touchée mais sur laquelle il est bon de revenir encore ici ; cette raison, c'est que nous ne savons pas comment nous sommes causes.

Eh quoi ! nous ne savons pas que nous sommes actifs quand spontanément ou librement, mais librement surtout nous passons du repos ou d'une moindre action à une action plus marquée, quand nous voyons naître en nous, se développer et durer ce *nisus* laborieux, qui est le propre de la volonté ; quand nous avons la conscience, la vive et ferme conscience, de l'efficace qui est en nous, et ce ne serait là, comme le dit Geulincx, et comme le répéterait Malebranche, que le préjugé de l'efficience ! Non, il n'en est point ainsi, si nous ignorons comment nous sommes causes, nous n'ignorons pas que nous le sommes. Si nous n'avons pas le secret du jeu de l'instrument, du moins avons-nous bien celui de la mise en jeu de l'instrument ; nous sentons notre force en acte, nous en percevons l'effet. Il nous arrive même quelquefois de pousser à un tel point l'idée de notre puissance, que nous ramenons tout au moi, et du non-moi lui-même, nous ne faisons qu'un phénomène, et qu'une forme de moi : singulière préoccupation, qui, traduite en système, devient cette doctrine d'un égoïsme, si on peut le dire, sublime d'audace et d'ambition, dans laquelle tout objet, l'homme, le monde et Dieu, le beau, le bien, le vrai, n'apparaissent que comme des déterminations et des modes du sujet : étrange excès sans doute, mais qui témoigne du moins d'une chose, qu'on

cherche en vain à contester à l'âme, que Dieu lui a donnée et que le scepticisme ne lui ôtera pas, je veux dire cette vertu intime et personnelle, qui a ses limites sans doute ainsi que ses défauts, mais qui a aussi sa valeur, sa réelle efficace. Et pour reprendre cet argument, que nous ne sommes pas causes, parce que nous ne savons pas comment nous le sommes, en saisit-on bien la portée? Il ne va à rien moins qu'à nier la cause même en Dieu; car, si, parce que nous ignorons les voies de notre activité, nous ne devons pas croire à cette activité, qu'en sera-t-il de celle de Dieu bien autrement impénétrable dans les secrets de sa conduite? Que connaissons-nous des moyens qu'il emploie à ses fins? que comprenons-nous surtout à ceux par lesquels il crée, conserve ou continue à créer les divers êtres de l'univers? Dans la plus simple de ses œuvres, que de ressorts nous échappent! et cependant doutons-nous de la puissante impression qu'il communique à tout; doutons-nous de sa présence efficace et féconde au sein de toutes les créatures; doutons-nous qu'il ait fait et qu'il persévère à faire œuvre? non, et pourquoi? parce que, en nous comme hors de nous, éclatent en mille traits des faits qui nous révèlent son inépuisable activité, la terre et les cieux nous la racontent, et l'âme nous la dit encore mieux; nous trouvons Dieu partout, et cependant nous ne le trouvons pas manifeste et visible dans toute la suite de ses actes. Si l'on raisonnait comme Malebranche, il faudrait conclure de l'obscurité ou du mystère de ses voies au néant de son action, et nier sa causalité, parce que non pas ses effets, mais l'artifice de ses effets serait voilé à nos yeux. Ne serait-ce pas là re-

jeter les faits parce qu'on n'en aurait pas l'explication, comme si avant de les expliquer il ne fallait pas d'abord les admettre?

Après s'être ainsi trompé sur l'âme humaine, Malebranche devait à plus forte raison tomber dans une erreur analogue au sujet de la nature; puisque à ses yeux l'une n'est pas cause, comment l'autre le serait-elle? Pour lui donc dans le monde, il n'y a pas non plus d'efficace, il n'y a point de vie, point de force et on se rappelle même à ce sujet comment il exprime sa pensée : croire à des propriétés actives, à des vertus, à de vraies causes au sein de l'univers des corps, est une espèce d'idolâtrie, qui comme l'antique polythéisme, consiste à dépouiller Dieu de ses attributs au profit des créatures, et à diviniser des êtres qui n'ont pas même la raison. Dieu seul a la puissance, et cependant on la prête, on la distribue gratuitement à une foule de substances qui par elles-mêmes ne sont capables que de modifications et d'impressions; on trouble tous les rapports; on confond toutes les essences, on assimile la terre au ciel, et le ciel lui-même on le fait à l'image de la terre, et le vrai Dieu périt parmi tout ce désordre; il ne reste pour divinité que l'aveugle nature. Telle est selon Malebranche l'erreur de ceux qui ne reconnaissent d'autres causes efficientes que la cause première. Mais Malebranche, encore une fois, ne s'aperçoit pas qu'en refusant au monde toute espèce d'action, il se met d'abord en contradiction avec le sens commun et l'expérience, qu'ensuite il va contre ses propres fins en dégradant la création jusqu'à l'inertie la plus complète, jusqu'au néant même de force; car la création moins la force ne témoigne plus aussi bien de

Dieu qui vit et fait vivre; enfin Malebranche oublie que, si par sa doctrine il échappe à l'idolâtrie, il n'évite un excès que pour tomber dans un autre et ne se détourne du panthéisme[1] (à prendre du moins le mot dans son vrai sens) que pour se mettre sur la pente du théisme immodéré de Parménide ou de Spinoza. Tel est le vice de son hypothèse, sur lequel pour le moment je n'insiste pas davantage parce que j'aurai par la suite plus d'une occasion d'y revenir. J'ai peu de choses à ajouter sur les autres points contenus dans les *Conversations chrétiennes*.

Ainsi, quand Malebranche enseigne que Dieu dont il a démontré l'existence comme cause, agit pour une fin et que cette fin est lui-même; qu'en conséquence toute créature intelligente et aimante ne doit avoir que Dieu pour fin à la fois de son intelligence et de son amour, ne rien voir par conséquent, ne rien aimer que Dieu ou par rapport à Dieu; que les pécheurs eux-mêmes participent à ce dessein, puisqu'ils cesseraient plutôt d'être, que de cesser de connaître et d'aimer Dieu de quelque façon; il ne dit rien qui bien entendu ne puisse légitimement être admis.

Quant aux diverses difficultés qu'on élève contre ces propositions, Malebranche les résout en général d'une manière satisfaisante.

Et enfin, lorsqu'après avoir exposé et défendu la théorie qu'il propose, il en vient à la considération de la pratique qui en découle, il a des pages admi-

[1] Voir l'explication que j'ai donnée à cet égard en parlant de Spinoza. Le sens vulgaire, et il faut le dire le plus usité, de manière même qu'il est assez difficile de s'en écarter, du mot panthéisme, n'est pas celui dans lequel je le prends ici, il est presque le contraire. Ici panthéisme signifie *naturalisme*, polythéisme, paganisme.

rables sur la morale chrétienne qui, non moins excellente pour éclairer l'esprit que pour convertir le cœur, en les tournant l'un et l'autre, et en les rapportant à Dieu, contribue ainsi au plus pur et au plus complet perfectionnement des facultés de l'homme.

Je terminerai par une réflexion.

Les *Conversations chrétiennes* ne sont qu'une esquisse, et comme un premier crayon de la théodicée de Malebranche. De même la critique dont elles viennent d'être l'objet n'est qu'un prélude à des discussions plus étendues et plus approfondies. Je me suis donc beaucoup borné, je me suis même proprement restreint à un seul point; mais ce point est capital; car il ne s'agit de rien moins que de la ruine du monde en Dieu. Or la ruine du monde en Dieu est, si l'on veut, un moindre excès que celle de Dieu dans le monde, mais c'est encore un excès. Il faut s'en garder comme de l'autre, et, à cette fin, il faut, par une juste conciliation, admettre le monde et Dieu, tels qu'ils sont en eux-mêmes et dans leurs vrais rapports. Ainsi du moins rien ne périt et n'est perdu pour la science.

CHAPITRE V.

LES MÉDITATIONS CHRÉTIENNES.

Les *Méditations* ne sont guère que les *Conversations* reprises et développées dans leurs points principaux. Le dessein en est le même, ainsi que le remarque

Fontenelle, dont je cite ici les paroles : « Le dessein qu'a eu le père Malebranche, dit-il, de lier la religion à la philosophie, a toujours été celui des plus grands hommes du christianisme. Ce n'est pas qu'on ne puisse assez raisonnablement les tenir toutes deux séparées, et, pour prévenir tous les troubles, régler les limites des deux empires; mais il vaut encore mieux réconcilier les puissances et les amener à une paix sincère. Quand on y a travaillé, on a toujours traité avec la philosophie dominante, les anciens Pères avec celle de Platon, saint Thomas avec celle d'Aristote; à leur exemple le père Malebranche a traité avec celle de Descartes. . . . . Et il n'a pas seulement accordé cette philosophie avec la religion, il a fait voir qu'elle produit plusieurs vérités importantes de la religion. » (Fontenelle, *Éloge de Malebranche*, p. 399.) Le sujet des *Méditations* est également le même que celui des *Conversations*; c'est toujours l'action de Dieu sur les corps et les esprits; ce sont les voies de cette action, ses résultats, ses fins, et, par suite, les difficultés qu'elle soulève sous tous ces rapports. La différence n'est que dans la forme, ou mieux encore dans le ton et dans l'accent des deux ouvrages. On dirait que les *Conversations* ont laissé quelques scrupules à l'auteur, et que, pour répondre aux reproches qu'il se fait ou qu'on lui fait, comme le remarque encore Fontenelle, d'avoir une philosophie qui ne peut produire des mouvements de piété assez affectueux et assez tendres, il ait cherché à s'élever jusqu'à une hauteur où abonde l'onction avec la lumière, et où il trouve pour s'exprimer des paroles qui ne sont presque plus celles des entretiens humains; puis-

qu'elles se disent non plus entre Aristarque et Théodore, ces deux interlocuteurs des *Conversations chrétiennes ;* mais entre le Verbe et son disciple, divinement illuminé. « L'art de l'auteur, ou plutôt sa disposition naturelle, a su répandre un certain sombre auguste et majestueux propre à tenir les sens et l'imagination dans le silence, et la raison dans l'attention et le respect ; si la poésie pouvoit prêter des ornements à la philosophie, elle ne lui en pourroit pas prêter de plus philosophiques. » A ce jugement très-juste de l'écrivain que j'ai déjà plus d'une fois nommé, il faudrait peut-être, pour le rendre plus juste encore, ajouter qu'à cette sublimité de Malebranche, dans les *Méditations*, il se mêle une effusion, un mouvement de prière, une douceur religieuse qui la tempèrent jusqu'à la grâce.

C'est donc par le mode du développement que les *Méditations* se distinguent surtout. Aussi demanderai-je la permission d'en rendre compte par citations au moins autant que par analyse. L'analyse toute seule ne nous donnerait guère que le fond de doctrine que nous connaissons déjà. Les citations, au contraire, nous en montreront l'expression richement variée.

Ainsi, pour commencer, les deux premières *Méditations* ne font que reproduire la théorie des idées, telle que nous l'avons déjà plus d'une fois retrouvée dans cette étude ; il y aurait, par cette raison, assez peu d'intérêt à s'y arrêter de nouveau ; mais elles la reproduisent, et la représentent sous des formes et en des termes qu'on nous saurait certainement mauvais gré de négliger.

C'est à ce titre que je rapporterai les passages

suivants. Malebranche vient de montrer que, selon son système, ce ne sont pas les corps qui nous éclairent, que ce n'est pas non plus notre propre substance. « D'où nous vient donc la lumière ? Qui nous instruit et nous rend heureux? N'est-ce point, s'écrie-t-il, quelque démon familier qui me gouverne, qui pénètre mon esprit et lui communique sa lumière? Pures intelligences, si vous êtes capables d'éclairer les hommes, faites-vous connoître à eux! Êtes-vous? qu'êtes-vous? êtes-vous véritablement lumière et puissance à notre égard? » Puis, un peu plus loin, Malebranche continue : « Doucement, pauvre esprit, suspends ton jugement. Tu es plus raisonnable que les païens : tes pensées sont plus relevées que les leurs. Tu as raison de t'élever au-dessus de toi-même et des corps; mais ne t'arrête pas encore; passe les intelligences les plus pures et les plus parfaites, si tu veux rencontrer celui que tu dois adorer pour la grandeur de ses bienfaits et la souveraineté de sa puissance. » (P. 118.) Et, après quelques lignes, il dit encore : « Rentre en toi-même et écoute-moi, et compare ce que je te vais dire avec la religion que tu professes. Voici comment la vérité parle à tous ceux qui l'aiment, et qui, par des désirs ardents, la prient de les nourrir de sa substance : je ne suis pas comme le pain qui entretient la vie du corps; je ne me divise pas en parties pour me distribuer aux hommes. . . . . Les esprits ne me changent point en leur substance. Je me donne tout entier à tous et tout entier à chacun d'eux. Je les ai créés pour les rendre semblables à moi et les nourrir de ma substance : et ils sont d'autant plus raisonnables qu'ils me goûtent

mieux et me possèdent plus parfaitement. Je suis la sagesse de Dieu même, la vérité éternelle, immuable, nécessaire ; et, quoiqu'il n'y ait que mon père qui me possède entièrement, je fais néanmoins mes délices d'être avec les enfants des hommes. Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables, et, par la raison que je leur donne, je les unis entre eux et avec mon père : car ce n'est que par moi qu'ils peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce. » (P. 119.) — « Oui, lumière du monde (répond le disciple), je le comprends maintenant, c'est vous qui nous éclairez, lorsque nous découvrons quelque vérité. »

Je me borne à ces citations, quant aux deux premières *Méditations*, parce qu'elles suffisent pour rappeler dans ses principaux points la théorie des idées, et pour montrer en même temps sur quel ton Malebranche philosophe dans ce hardi et pieux dialogue institué par lui, en le Verbe et son disciple. Mais j'avoue que je regrette de ne pas davantage les multiplier, on y verrait de plus en plus comment l'auteur, dans sa foi non plus seulement de métaphysicien, mais d'apôtre fervent et enthousiaste de son système, a du mouvement jusqu'à l'inspiration, et trouve pour s'exprimer à la place des termes abstraits et didactiques de la science, les formes de l'*élévation*, de l'*oraison* et de l'hymne.

Je passe à la troisième *Méditation* sur laquelle toutefois j'insisterai peu, parce qu'elle n'est guère que la suite et le développement des deux premières : il y est question de savoir comment la vérité, dont on a d'abord déterminé la substance et la source, se communique aux hommes, comment il faut l'in-

terroger et sur quel sujet. On sait à cet égard quelle est l'explication de Malebranche, et il n'est besoin que de quelques-unes de ses paroles pour la rappeler ici : La vérité a, selon lui, deux manières de se manifester : ou bien elle parle à l'esprit des hommes immédiatement et par elle-même, ou bien elle lui parle par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, elle les éclaire intérieurement par l'évidence; ou comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, elle les instruit par la foi. (P. 120.) Et l'évidence et la foi ne peuvent jamais tromper; mais il ne faut pas prendre la vraisemblance pour l'évidence, ni l'opinion de quelques docteurs pour la foi. De même qu'il ne faut pas négliger l'un de ces principes de connaissance pour l'autre, et croire que le travail de la méditation n'est pas nécessaire pour mériter la vue claire de la vérité ; J. C. n'est point venu sur la terre pour épargner ce travail aux hommes, et, comme il ne les délivre pas entièrement de leur concupiscence, lorsqu'il répand la charité dans leur cœur, il ne dissipe pas non plus leurs ténèbres, lorsqu'il les instruit par l'infaillibilité de sa doctrine ; car, outre que la foi ne s'étend qu'à un certain nombre de vérités, l'évidence seule éclaire parfaitement l'esprit. (P. 120.)

Voilà quel est ce double aspect sous lequel se présente à nous la vérité considérée en elle-même. Voici maintenant comment nous devons la rechercher : je laisse encore parler Malebranche : « Tes souhaits suffisent pour m'obliger à répondre, dit le Verbe; il est vrai que je veux être prié avant de répandre mes grâces; mais ton désir est une prière

naturelle, que mon esprit forme en toi ; c'est l'amour actuel de la vérité qui prie et qui obtient la vue de la vérité ; car je fais du bien à ceux qui m'aiment ; je me découvre à eux et je les nourris par la manifestation de ma substance.

« Quant à ce qu'on doit demander, ce sont tous les rapports entre les idées claires, mais surtout ceux qui s'établissent entre les idées de perfection, ce sont par conséquent les vérités de la morale et de la religion, celles qui nourrissent l'âme en même temps qu'elles instruisent l'esprit ; car la lumière que je répands volontiers, dit le Verbe, est une lumière qui échauffe la volonté et produit l'amour. »

La quatrième *Méditation* est consacrée, sous le titre : *des vérités nécessaires, de l'ordre immuable et des lois éternelles en général ;* à la distinction et à l'explication de ces deux sortes de vérités. Je n'y remarque aucune application nouvelle du système de Malebranche, si ce n'est cette pensée sur la beauté : « Pourquoi penses-tu, dit Malebranche, que tous les hommes aiment naturellement la beauté ? c'est que toute beauté, du moins celle qui est l'objet de l'esprit, est visiblement une imitation de l'ordre ; » elle en est aussi la participation, selon cette autre proposition de l'auteur : « Elle est la substance divine en tant que participable par un être moins noble ; » et, dans l'une et l'autre expression, on reconnaît celles de Platon. « L'ordre et la vérité se rencontrent même dans les beautés sensibles, dit encore Malebranche ; car ces beautés ne sont que des proportions, c'est-à-dire des vérités ordonnées, ou des rapports justes et réglés. » (P. 125.) « Cependant il faut bien prendre garde à ne pas aimer les

beautés sensibles, ni à se rendre le goût trop fin et trop délicat pour les discerner : il n'y a rien qui affoiblisse tant l'esprit et corrompe tant le cœur. »

Il y a, comme on sait, dans Malebranche, deux théories capitales : la théorie des idées et celle des causes occasionnelles ; les quatre précédentes *Méditations* sont généralement consacrées à la première ; la suivante l'est à la seconde.

Mais cette seconde théorie ne nous est pas moins connue que l'autre, et nous n'avons plus besoin désormais de l'analyser longuement ; il suffira de la présenter ici, résumée dans quelques phrases. « Dieu fait tout comme cause véritable et comme cause générale ; mais, outre la cause générale, il y en a une infinité de particulières ; outre la cause véritable, il y en a de naturelles, et que je dois appeler *occasionnelles*, pour ôter l'équivoque dangereux qui naît de la fausse idée que les philosophes ont de la nature. » (P. 129.) « Ces causes ne le sont que de nom, et tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elles ont la puissance de faire ce que Dieu fait par elles ; ou plutôt qu'elles ne sont pour lui que des occasions de produire certains effets en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples et les plus dignes de sa sagesse et de ses autres attributs. » (P. 129.)

Je noterai ici en passant cette proposition que je rencontre et qui au moins prise en elle-même et à la lettre n'est pas parfaitement d'accord avec d'autres propositions de Malebranche sur le même sujet : « Les volontés de Dieu, quoique éternelles et immua-

bles, ne sont pas nécessaires ; elles sont arbitraires à l'égard des êtres créés. » (P. 127.)

La sixième *Méditation* n'est que la suite de la cinquième ; elle présente la même théorie, appliquée à l'homme en particulier. Ici rien de nouveau, sinon peut-être quelques expressions qui marquent plus précisément le sentiment de l'auteur.

Ainsi il commence par dire : « Il me semble que je vois maintenant deux mondes différents ; car lorsque j'ouvre les yeux du corps pour contempler l'univers, je découvre mille et mille beautés, et je trouve pour ainsi dire dans les parties qui le composent un nombre infini de petites divinités, qui par leurs propres forces font tous ces effets merveilleux qui m'éblouissent et m'enchantent. Mais lorsque je ferme les yeux et que je rentre en moi-même, alors votre lumière fait tout disparoître ; je ne vois plus qu'une matière impuissante ; la terre devient stérile et sans beauté ; toutes les couleurs et les autres qualités sensibles s'évanouissent et le soleil même perd en un moment son éclat et sa chaleur. » (P. 130.)

« Cependant l'âme elle-même n'a pas plus d'efficace soit dans son rapport avec les corps, soit en elle-même et pour ses actes propres. En effet, quant aux corps que peut-elle ? peut-elle les mouvoir ? peut-elle vouloir ce qu'elle ignore ? et la force mouvante des corps n'est-elle pas l'action même de Dieu, dont la volonté de l'homme ne peut vaincre ou changer la direction ? mais l'effort, dira-t-on, n'est-il pas la cause véritable du mouvement qui le suit ? et pourquoi ? est-ce qu'on voit clairement quelque relation de production entre cet effort et la détermination des esprits animaux ? » (P. 133.)

« Et s'il en est ainsi, voilà bien des sujets de vanité retranchés, mais il en reste encore. L'homme se croit le maître absolu de ses volontés. Il se trompe à cet égard en bien des manières; je vais te marquer précisément en quoi consiste ce pouvoir. » (P. 133.) Et ici Malebranche reprend son explication de la liberté telle qu'il l'a déjà présentée dans la *Recherche* et les *Conversations*. Je ne la reprends pas avec lui; je me borne à rappeler ces termes par lesquels il définit et qualifie la liberté, ce pouvoir misérable, ce pouvoir de pécher.

La double théorie des idées et des *causes occasionnelles* établie, Malebranche passe à la théodicée qui en est pour lui la conséquence, et il s'en sert comme de principes pour rendre raison de la conduite de Dieu dans l'univers.

Ici je donnerai un peu plus d'étendue à mon exposition, parce que, quoique la matière ne soit pas nouvelle pour l'auteur, il la traite cependant avec plus de développement et de profondeur qu'il ne l'a encore fait.

Voici d'abord l'énoncé des points qu'il se propose de discuter dans cette *Méditation* : La sagesse de Dieu ne paraît pas seulement dans ses ouvrages, mais aussi dans la manière dont il les exécute; — d'où vient qu'il y a tant de monstres et d'irrégularités dans le monde? — comment Dieu permet-il le mal? — ce que c'est que la Providence; — il n'est pas permis de tenter Dieu; — de la combinaison du naturel et du moral, du moins dans les événements les plus généraux.

Suivons maintenant l'auteur dans l'examen de ces divers points.

Dieu, principe à la fois de sagesse et de puissance, fait tout ce qui est dans le monde et le fait avec conseil; il semblerait donc que tout devrait y être exempt de défauts et d'irrégularités, et cependant tout en est plein. Il y a de toute part un tel mélange du mal avec le bien, et de telles traces de désordre qu'il y a au moins, à ce spectacle, de quoi s'étonner et s'écrier : « O raison universelle des esprits, quel mystère cachez-vous sous une conduite qui paroît si peu régulière à ceux qui vous consultent avec attention? » (P. 134.) Mais ce mystère peut s'expliquer; la solution en est dans cette maxime bien souvent proposée par Malebranche, à savoir que la sagesse de Dieu ne se montre pas seulement dans ses ouvrages, mais aussi dans la manière dont il les exécute; et que, pour juger de la beauté d'un ouvrage, et par là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut pas seulement considérer l'ouvrage en lui-même, mais le comparer aux voies par lesquelles on l'a formé; ce qui revient à dire que Dieu, dans ce qu'il accomplit, a autant et même plus eu égard aux moyens qu'aux résultats, aux lois qu'il suit dans son action qu'aux effets de cette action. Ce qu'il peut de mieux par les lois les plus simples, les moyens les plus uniformes, la conduite la moins composée, voilà ce que dans sa providence il opère de préférence. Si donc il arrive que pour satisfaire à cette condition de sa nature, certaines imperfections restent dans ses œuvres, elles se justifient par là même, et le monde n'a plus d'irrégularités et de défauts qui n'aient leur cause et leur raison dans le principe même du bien, fidèle aux règles qu'il s'est tracées dans sa conduite et son action.

Ainsi il y a deux règles générales des communica-

tions des mouvements : la première qui veut que tous les corps tendent à continuer leur mouvement en ligne droite ; la deuxième que les corps qui se choquent se meuvent toujours du côté qu'ils sont le moins pressés et qu'ils soient mus avec des vitesses réciproquement proportionnelles si le ressort n'y change rien.

Or ces deux règles, qui ne président sans doute pas à la formation des êtres organisés, pour laquelle Dieu en a d'autres, mais qui s'appliquent du reste à tous les corps de la nature, maintenues dans leur simplicité et leur constante généralité, entraînent toutes les suites inutiles ou fâcheuses que nous voyons dans le monde. « Ce sont ces lois, dit Malebranche, qui détruisent, qui renversent, qui dissipent à cause de leur simplicité ; il est vrai, ajoute-t-il, qu'elles sont en même temps si fécondes qu'elles rétablissent ce qu'elles ont renversé ; et encore que Dieu ne les a pas établies à cause de tels effets ; mais parce que, extrêmement simples, elles ne laissent pas que de composer et de former des ouvrages admirables.

« Du reste, pourquoi ces effets, pourquoi les lois dont ils suivent, pourquoi ce monde tel qu'elles le font ? parce que Dieu n'en a pas voulu un meilleur pour des pécheurs ; à une race désordonnée il falloit un monde où il y eût des désordres. Le monde présent considéré en lui-même n'est point un ouvrage où la sagesse de Dieu paroisse telle qu'elle est ; mais le monde présent, considéré par rapport à la simplicité des voies par lesquelles Dieu le conserve, considéré par rapport aux pécheurs qu'il punit et aux justes qu'il exerce et éprouve en mille manières, con-

sidéré par rapport au monde futur dont il est la figure expresse par les événements les plus considérables, est tel qu'il n'y a qu'une sagesse infinie qui en puisse comprendre toutes les causes. » (P. 135.) — Comme il s'agit ici d'un point capital de la théodicée de Malebranche, je citerai encore le morceau suivant : « C'est Dieu seul qui fait et règle tout ; il agit toujours par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs ; et comme les voies les plus simples sont les plus sages, il les suit toujours dans l'exécution de ses desseins, et il ne forme même ses desseins que sur la comparaison qu'il fait de tous les ouvrages possibles avec toutes les voies possibles d'exécuter chacun d'eux ; car, comme son intelligence est infinie, il comprend clairement toutes les suites nécessaires qui dépendent de toutes les lois possibles, et comme il est infiniment sage, il ne manque pas de choisir le dessein qui a un plus grand rapport de fécondité, de beauté, de sagesse avec les voies capables de l'exécuter. » (P. 136.)

Je n'ai pas besoin de dire que je ne discute pas encore et que je me borne à exposer. Cependant, en attendant la critique et pour la préparer, je puis bien d'avance faire remarquer qu'il y a d'abord ici dans la doctrine de l'auteur un certain embarras ; Dieu choisit-il les voies les plus simples parce qu'elles sont simples, sans autre considération ? ou les prend-il parce qu'étant simples elles conviennent le mieux aux desseins qu'il a sur ses créatures ? Voilà ce que quelques-unes de ses expressions semblent parfois laisser en doute. Ensuite, à la manière dont il entend ces voies, n'en fait-il pas au fond de véritables fins ? et ne les assigne-t-il pas à Dieu comme la condition

suprême et la perfection de son action, comme *ce pour quoi* il produit tout, encore plus que *ce par quoi* il le produit? En sorte que dans ce point de vue, elles ne sont pas réellement les choses qui servent à la création, mais celles auxquelles sert la création, auxquelles elle se rapporte, s'accommode et se plie. Ce ne sont plus des moyens, ou ce sont des moyens tels, que contre ce qui doit être, au lieu d'être faits pour leurs fins, ce sont les fins qui sont faites pour eux. Dans la vérité, c'est la fin qui règle et détermine le moyen, ici c'est le contraire; c'est le moyen qui prévaut, et l'emporte sur la fin. Telles sont les questions que nous aurons plus tard à examiner; je n'ai voulu pour le moment que les indiquer en passant.

Je poursuis donc mon analyse, et je me demande avec Malebranche en quoi d'après sa doctrine consiste la Providence? En deux choses qui se lient étroitement l'une à l'autre, 1° produire le moins de désordres possible avec les lois les plus simples; 2° réparer, au moyen de miracles, pourvu toutefois que l'ordre l'exige, car l'ordre est à l'égard de Dieu une loi dont il ne se dispense jamais, les désordres qui seraient poussés à l'excès.

Quant au mal, Dieu ne le laisse pas faire par quelque puissance inférieure, comme un prince par ses ministres; il ne le fait pas non plus lui-même; il ne le veut pas précisément, mais il le prévoit, le permet et le souffre comme conséquence des lois naturelles accommodées à ses desseins sur l'homme. « Dieu veut positivement, dit Malebranche, la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre; il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du

bien qu'il a établi les lois naturelles; et que c'est au contraire uniquement en conséquence des lois naturelles qu'arrive le mal. Il fait le bien parce qu'il veut que son ouvrage soit parfait; il fait le mal non parce que positivement et directement il le veut faire, mais parce qu'il veut que sa manière d'agir soit simple et régulière. » (P. 137.)

La raison du mal, selon Malebranche, est donc dans la nécessité imposée à Dieu d'agir par les voies les plus simples. Il s'agira de savoir, quand nous discuterons cette raison, si elle est suffisante et s'il n'y en a pas une autre qui montre mieux le rapport du mal au principe du bien qui le permet.

Après quelques autres considérations présentées dans le même sens, mais de moindre importance, par exemple sur les miracles, dont il dit : « J'avois cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étoient plus dignes de Dieu que les effets ordinaires et naturels; mais je comprends que sa puissance et sa sagesse paroissent davantage à ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs... » (et la suite p. 137). — Après, dis-je, ces considérations, Malebranche termine sa septième *Méditation :* avant de la quitter, je demanderai la permission d'en extraire encore ce passage, parce qu'il contient son jugement sur deux opinions considérables en ces matières. « Entre les philosophes, ceux qui prétendent que Dieu a donné à tous les êtres certaines facultés ou vertus et les premières impressions, afin qu'ils exécutent ensuite ses desseins, sans qu'il s'en mêle davantage, donnent à Dieu beaucoup de sagesse et de prévoyance; mais ils blessent sa souveraineté par cette espèce d'indépendance, qu'ils attribuent

aux êtres créés; ceux au contraire qui prétendent que Dieu fait tout par des volontés particulières, et qu'il est appliqué à son ouvrage, comme un horloger à une montre, qui s'arrêteroit à tout moment sans son secours, laissent à Dieu sa souveraineté et à la créature sa dépendance, mais ils ôtent au Créateur sa sagesse et rendent son ouvrage sujet à la critique.» (P. 137.) Nous aurons à voir si Malebranche prend et tient bien le milieu qu'il semble marquer ici, et s'il n'incline pas au contraire vers l'un des côtés de préférence à l'autre.

La septième *Méditation*, en proposant les solutions que je viens de rappeler sur certains points de théodicée, ne les a pas laissées sans difficultés. La huitième *Méditation* a pour but de lever quelques-unes de ces difficultés; plus théologique peut-être en apparence que métaphysique, elle est cependant au fond véritablement philosophique, puisqu'elle rend raison par la philosophie de certains objets de la foi qui semblent au premier aspect embarrassants pour la raison, tels que l'épreuve, les prières, les miracles et la grâce.

Ainsi, en ce qui regarde l'épreuve, si l'on remarque que les justes en cette vie ne sont pas exempts des dernières misères, il ne faut pas oublier que c'est dans l'infirmité que leur vertu se perfectionne, et dans les persécutions qu'ils se fortifient; que c'est lorsque saint Paul est faible qu'il se sent fort et puissant[1]. « Moi-même, dit le Verbe, lorsque je consommois le sacrifice par le plus cruel et le plus infâme des supplices, j'ai crié à mon père, comme

[1] Se rappeler le panégyrique de saint Paul, de Bossuet.

ayant été abandonné à la fureur et à la rage de mes ennemis... (P. 139.) Ainsi ne tremble que lorsque tu as en main l'autorité et la puissance; ne crains la disette que lorsque tu te vois dans l'abondance de toutes choses. — Tout ce que vous me dites, répond le disciple, porte la lumière dans mon esprit et me pénètre le cœur. La prospérité des méchants ne m'ébranle plus; la misère des gens de bien ne me surprend plus... Aussi que les philosophes arrêtent au dernier des cieux les soins et l'action de la Providence; que les impies me disent malignement que vous êtes du côté du plus fort... L'air décisif et railleur et les manières insolentes et cavalières des faux savants ne m'imposeront jamais jusqu'à douter des sentiments que vous me donnez.... » (P. 140.)

« Mais voici une difficulté qui me fait peine, poursuit le disciple, si Dieu agit toujours par les voies les plus simples, n'est-ce pas en vain qu'on lui demande ses besoins et que l'Église ordonne des prières. » La réponse, c'est que si un miracle est nécessaire, comme il peut l'être en effet pour le commun du peuple, qui en est encore à l'état juif, ce n'est pas tenter Dieu que de le solliciter, puisque dans ce cas il est dans l'ordre que le miracle ait lieu; mais rien ne doit être plus rare. Car s'il faut se confier en Dieu, il ne le faut pas cependant de manière à attendre à chaque instant de lui une assistance surnaturelle, et les hommes sont ridicules et vains de s'imaginer qu'il trouble sans raison l'ordre et la simplicité de ses voies, et c'est un aveuglement terrible de négliger la grande affaire du salut et de s'en reposer entièrement sur la bonté de Dieu. Dieu veut sauver tous les hommes, mais il ne sauve que ceux qui

entrent dans ses voies. Agir par des volontés particulières paraît pour le présent si peu digne d'un être immuable et d'une intelligence qui n'a point de bornes, qu'on doit douter que les miracles soient si communs et qu'on peut croire que toutes ces histoires extraordinaires ne sont que l'effet de la faiblesse des imaginations superstitieuses. Du reste, il faut s'entendre sur les miracles : ils résultent soit d'une volonté particulière, soit de quelque loi générale inconnue (140 et 142); dans le premier cas, ils sont fort rares; dans le second, ils le sont beaucoup moins. L'inconnu est plein de miracles; mais il n'est pas plus que le connu arbitraire et irrégulier, et l'ordre et des lois le gouvernent.

Voilà déjà quelques difficultés résolues; mais il en reste encore à résoudre. Poursuivons donc cet examen et passons avec Malebranche à la neuvième *Méditation*, qui a pour sujet principal de répondre à certaines objections touchant la création. Ainsi, on dit que la création ne se comprend pas, qu'on ne la conçoit pas comme possible, parce qu'on n'a pas d'idée claire de la puissance; mais si on n'a pas une idée claire de la puissance, on en a du moins un sentiment vrai; et si on ignore le secret des moyens que Dieu emploie, on ne peut douter des faits qu'il produit; sait-on de quelle manière il est capable de mouvement, et cependant hésite-t-on à lui attribuer en principe la vertu de mouvoir? Ce qu'il y a de certain, c'est que ce n'est pas du néant que nous tirons notre origine et que nous avons reçu l'existence de la puissance infinie de Dieu; le comment me surpasse, mais le fait m'est évident[1].

[1] On remarquera ici l'espèce de contradiction dans laquelle tombe

Cependant, si l'on désire quelque autre preuve de la création de la nature, on en peut trouver une dans cette considération : Si la nature était increée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en former aucune chose; car ne l'ayant pas faite, il ne la connaîtrait pas, et ne la connaissant pas, il ne pourrait y rien modifier; ne l'ayant pas faite, il ne pourrait la mouvoir, puisque, pour donner l'être de telle ou telle manière, il faut premièrement donner l'être; or, s'il ne lui donnait pas le mouvement, comme elle en est par elle-même incapable, elle resterait immobile.

Enfin, il faut distinguer entre l'étendue intelligible et l'étendue matérielle : l'une est éternelle, immuable, nécessaire ; c'est l'immensité de l'être divin en tant qu'infiniment participable par la créature..... C'est en un mot l'idée d'une infinité de mondes possibles (p. 144); mais l'autre, bien loin d'être increée, est à peine réelle, et si nous y croyons, c'est par la foi plutôt que par la raison.

Après avoir ainsi établi, contre ceux qui la nient, la création de la nature, Malebranche soutient de même celle des esprits, mais sans beaucoup de développements. Je n'insiste pas sur ses raisons, mais je ne terminerai pas l'analyse de cette *Méditation* sans y relever un ou deux traits dirigés contre Spinoza, qui ont quelque chose à la fois d'assez dur et d'assez malhabile; il dit d'abord dans un endroit : « Ce misérable Spinoza a jugé que la création étoit impossible, et par là dans quels égarements n'est-il pas tombé ? » (P. 145.) Et plus loin : « Le méchant

Malebranche en se servant, pour prouver l'activité en Dieu, de la raison pour laquelle il l'a combattue dans l'homme.

esprit qui a publié ces sentiments, etc. » Eh bien! cependant dans ces mêmes pages, Malebranche reconnaît combien la pente vers ces sentiments est entraînante et facile (elle devait l'être pour lui plus que personne), et il s'exprime à ce sujet en ces termes : « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle..... que je fais partie de l'Être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle. » (P. 145.) Pourquoi donc, quand on a cette indulgence pour le système lui-même, avoir cette sévérité pour l'auteur qui l'a conçu; pourquoi surtout, quand soi-même on est engagé dans ces voies et qu'on peut y être poussé fort loin, être si rude à qui y marche d'ailleurs avec tant de douceur et de bonne foi? c'est ce qui a fait dire avec raison à M. Cousin : « Et pourtant ce misérable Spinoza n'est pas moins que le frère légitime de Malebranche dans la famille cartésienne. Quand par le système des causes occasionnelles, on a été tout efficace à la volonté et par là détruit la racine de la personnalité humaine; quand, par la théorie des idées et la vision en Dieu, on a fait du monde extérieur quelque chose qui n'existe peut-être pas, qui certainement n'agit pas sur nous et qui ne peut être compris que dans l'idée que nous en avons, idée qui repose en Dieu; quand on a ainsi absorbé en Dieu et l'âme et le monde, on est assez mal venu à combattre le système de l'unité absolue. » (*Journal des Savants*[1].)

[1] Je ne voudrais pas non plus quitter cette *Méditation* sans y faire remarquer la raison que donne Malebranche, qu'il a je crois, au reste, déjà présentée dans *les Conversations* pour expliquer comment Dieu ne nous a pas donné l'idée de notre âme ; c'est qu'elle ne conviendrait pas à notre état de pécheur, et que si on l'avait on ne pourrait penser à

Après avoir justifié sur divers points la doctrine qu'il propose, l'auteur en vient aux applications morales qu'il croit devoir en tirer. Il passe à ce nouvel ordre d'idées par un de ces mouvements dont abonde cette composition : « Je l'avoue, mon unique maître, dit-il, je ne veux plus vous consulter que sur les vérités qui me sont nécessaires pour me conduire à la possession des vrais biens. Le temps est court, la mort s'approche, et je dois entrer dans l'éternité telle que je l'aurai méritée. La pensée de la mort change toutes mes vues et rompt tous mes desseins. Tout disparaît ou change de face lorsque je pense à l'éternité. Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, je vous abandonne, je veux étudier la morale et la religion! » (P. 147.)

Telles sont donc les matières qui vont l'occuper dans la dixième *Méditation* et dans les suivantes; mais comme ce sont des questions qu'il a déjà traitées ou auxquelles il reviendra spécialement dans d'autres ouvrages, et qui enfin n'ont plus l'importance de celles qui regardent la pure théorie, je serai plus rapide dans mon analyse; ainsi, quant à la dixième *Méditation*, je puis sans inconvénient me borner à en indiquer le sujet : « L'auteur y veut montrer que pour être solidement vertueux il faut que les plaisirs soient joints avec cette espèce de joie qui ne prévient point la raison; que Dieu seul agit en nous et y produit les plaisirs et la joie qui rendent heureux. »

La onzième a pour titre cette proposition appliquée à la question du bonheur de l'homme : « On

autre chose; car il faut que l'on sache qu'elle contient en elle tout ce qu'il y a de beau dans ce monde.

peut connoître quelque chose des desseins de Dieu en consultant la souveraine raison. »

Malebranche commence par dire : « Personne n'est entré dans les secrets de Dieu; cela est vrai en ce sens que personne ne peut y trouver à redire, que personne n'en peut connoître le détail. Mais cela n'est pas vrai en ce sens que personne n'en peut rien savoir. » (P. 151.)

Il y a en effet deux principes d'après lesquels on en peut juger; le premier qui est que la règle des desseins de Dieu est l'ordre; le second, que les voies ou les manières dont Dieu exécute ses desseins doivent nécessairement porter le caractère de ses attributs, par conséquent être simples, parce qu'un être sage ne fait pas par des voies composées ce qu'il peut exécuter par des voies simples. (P. 152.)

D'après ces principes, comme l'ordre veut que celui qui mérite soit récompensé, et celui qui démérite puni; personne, selon l'ordre, ne doit être heureux sans avoir acquis quelque droit au bonheur, et Dieu n'est point clément et miséricordieux par caprice. Telle est en substance cette onzième *Méditation*, dans laquelle, du reste, Malebranche combat l'opinion de Descartes, qu'il désigne par ces mots : » Quand je pense qu'un savant philosophe a dit que c'est être téméraire, etc..... » (P. 150.)

La onzième *Méditation* a pour objet le fondement de la religion; la suivante traite de nos devoirs envers Dieu, et de la condition de ces devoirs ou de la grâce.

Quelques mots de l'auteur vont résumer toute sa pensée sur ce point : « C'est ma puissance qui te donne et te conserve l'être à tout moment

(dit le Verbe), tu dois donc employer tout ton temps selon mes désirs. C'est par ma puissance que j'agis en toi et que je t'éclaire de ma lumière; ainsi tu ne dois occuper ton esprit que de moi. C'est ma puissance qui te transporte vers le bien en général; ainsi tu vois bien que tu dois m'aimer de toutes tes forces; tu dois également me craindre et ne craindre que moi. »

Tels sont les devoirs envers Dieu : mais ces devoirs ne peuvent pas s'accomplir sans la grâce. Il faut donc l'obtenir. Or, quels en sont les moyens? Comme la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir par des voies particulières, il faut d'abord savoir quelle est la cause occasionnelle ou naturelle qui le détermine à répandre dans les âmes cette pluie qui les conserve et les sanctifie : or, cette cause est Jésus-Christ; c'est donc à lui qu'il faut recourir. Mais il ne suffit pas d'obtenir la grâce, il faut prendre garde de la rendre inutile et pour cela se mettre en état de la bien recevoir, et y être toujours prêt. « Ainsi, dit le Verbe, veille sans cesse..... travaille sans cesse à défricher les mauvaises herbes que la concupiscence fait croître dans ton cœur; agis comme si ton salut dépendoit de tes soins; car comme la grâce doit prévenir la volonté et n'est pas donnée selon les mérites, on ne peut savoir précisément, ou quand et comment, en quelle proportion elle sera accordée. » (P. 156.)

La treizième *Méditation* continue à traiter de la grâce. La quatorzième, la quinzième, la seizième et la dix-septième pareillement; comme elles ne renferment aucune une opinion nouvelle de Malebranche sur ce sujet, et qu'il y revient d'une manière spé-

ciale dans son traité *de la nature et de la grâce*, on pourra sans doute utilement consulter chacune de ces *Méditations*, mais je crois inutile de les analyser. La matière y devient parfois d'ailleurs tout à fait théologique, surtout dans les seizième et dix-septième qui considèrent les sept sacrements et particulièrement ceux de la pénitence et de l'eucharistie, comme des sources de grâce. Je regrette toutefois, en ne rendant pas compte de ces parties, d'être obligé d'omettre nombre de traits et de morceaux qui, sous le rapport de l'expression, mériteraient d'être cités. Mais on peut beaucoup négliger dans Malebranche, et cependant y relever encore assez de beautés de divers genre.

La dix-huitième *Méditation* est moins théologique que les précédentes, et elle appartient plus à la morale. Elle s'occupe toujours des moyens d'obtenir la grâce, mais ceux qu'elle propose sont d'un ordre moins ascétique que les précédents.

Ainsi édifier autrui par ses manières et sa modestie, et lorsqu'on converse parmi le monde, n'y rien avoir de fier et de cavalier; respecter les consciences faibles et délicates, présenter la vérité avec ménagement, et lorsqu'on la sent bien établie dans les intelligences par ces surprises charitables, faire en sorte qu'elle aille jusqu'au cœur; mais avec les personnes qui en ont un fort grand amour, ne pas prendre tant de mesures et ne pas craindre de les nourrir d'une viande trop solide; ce n'est pas tout, faire des aumônes, des aumônes spirituelles surtout, l'aumône d'un bon conseil, d'une salutaire réprimande, d'une parole de consolation, de sollicitude et d'amour; prendre soin des malades, des malades d'esprit principale-

ment, et les traiter dans leur infirmité avec toutes sortes de précautions, ne pas reprendre le pécheur dès qu'il a commis le péché, et laisser auparavant refroidir sa passion allumée, et, à moins de scandale, temporiser et attendre le moment favorable au remède ; enfin ne jamais oublier tout ce que la charité et la compassion donnent d'adresse et de lumière : telles sont quelques-unes des pratiques toujours profondément chrétiennes, mais d'une prescription plutôt morale que théologique, qui peuvent également préparer l'âme à la grâce.

Mais s'il y a des moyens propres à obtenir ce secours de Dieu, il y a aussi des empêchements qui s'y opposent. Malebranche, en terminant son traité, indique la manière de les ôter.

Les dangers du monde, le jeu, la chasse, la danse, plus généralement les sens, l'imagination et les passions, tels sont ces empêchements. Les sens sont en effet insolents et rebelles ; ils ne gardent aucune mesure ; l'imagination est une folle qui ne peut souffrir que l'attention soit sérieuse ; et les passions des emportées qui ne veulent rien de sage et de modéré. Que faire contre ces obstacles ? Rompre avec le monde et ses plaisirs trompeurs, mortifier les sens, régler l'imagination, dompter ses passions, rentrer souvent en soi-même pour y découvrir et y déjouer les souplesses de l'amour-propre, prier régulièrement, espérer et craindre la vie future, et joindre à la pensée de l'éternité celle de la présence de Dieu.

Malebranche termine ces préceptes par une de ces élévations qui lui sont habituelles à la fin de chaque méditation, et qui en résument l'esprit ; voici com-

ment il s'exprime : « Si la vigilance est nécessaire à ceux même qui vivent dans la retraite; quelle doit être l'inquiétude de ceux qui sont au milieu et dans le commerce du grand monde?.... que ceux qui ont l'imagination assez ferme pour n'être point ébranlés par l'agitation de ceux qui courent à la gloire, et le cœur assez pur pour n'être point corrompus par l'air et les manières contagieuses de ceux qui ne respirent que les plaisirs; que ceux-là vivent dans les palais enchantés, où se distribuent les honneurs, dans ces maisons de plaisir où habite la volupté. Mais que ceux qui se laissent charmer par tous ces vains objets, sachent que ce n'est qu'une décoration de théâtre, faite avec de la toile ou du carton; ou plutôt de purs fantômes qui ne souffrent point la lumière et qui s'en vont en fumée dès qu'on s'approche d'eux pour les embrasser. »

En achevant cette analyse et avant de passer à la critique des *Méditations chrétiennes*, qu'il me soit encore permis de dire un mot sur les mérites de Malebranche comme écrivain, dans cette singulière composition. Il philosophe toujours, mais c'est en poëte et en orateur à la fois; et il voile ses raisonnements sous des mouvements pleins d'onction, de grâce et de grandeur; il poursuit incessamment le développement de son système, et cependant sa pensée ne semble qu'exhortation, élévation, prière; rien dans le fond de plus dogmatique et de plus métaphysique et rien dans l'expression de plus expansif et de plus doux; on ne peut mieux faire sentir et effacer, en même temps, sous une forme toute littéraire, une logique partout présente et en action.

En sorte que vous pourrez plus ou moins approu-

ver le philosophe, le penseur, mais vous admirerez toujours le grand esprit, le beau génie, qui a exposé dans un tel style une doctrine qui, sans doute, est loin d'être irréprochable; mais dont, après tout, cependant, il a été justement dit : elle peut souffrir des difficultés, mais tout système purement philosophique est destiné à en souffrir; à plus forte raison, un système philosophique et théologique tout ensemble : celui-ci ressemble à l'univers tel qu'il est conçu par le P. Malebranche même; ses défectuosités sont réparées par la grandeur, la noblesse, l'ordre et l'universalité des vues (Fontenelle, *Éloge du P. Malebranche*).

Nous connaissons les *Méditations chrétiennes;* essayons de les apprécier. Mais dans cette appréciation bornons nous aux points qui sont le plus particulièrement développés dans ce traité. Nous le devons pour ne pas tomber dans d'inutiles répétitions.

Ainsi on retrouve dans les *Méditations* comme dans les *Conversations* et la *Recherche de la vérité*, cette théorie de la cause qui fait de Dieu la cause unique, et du monde et de l'homme des causes sans efficace, ou des causes qui n'en sont pas; comme cette théorie a déjà été dans ce qui précède suffisamment discutée, il serait superflu d'y revenir ici; on en peut dire autant de la théorie des idées et de quelques autres opinions moins importantes de l'auteur.

Mais il y a d'autre part certains principes de philosophie, qui bien qu'ils se trouvent aussi dans la *Recherche* et dans les *Conversations*, paraissent dans les *Méditations* avec plus de relief qu'ailleurs; et on ne peut les y négliger.

Le plus grave de tous est sans contredit celui qui

se rapporte à la conduite et au gouvernement de Dieu et qui établit que sa sagesse se montre moins dans ses ouvrages que dans sa manière de les exécuter, et consiste avant tout dans la simplicité de ses voies : c'est sans doute là de l'optimisme, mais c'est un optimisme qui demande examen

Il y a d'abord à y reconnaître ce qui en fait le fond solide et la partie recommandable, à savoir, que Dieu n'agit jamais que selon l'ordre, jamais arbitrairement, jamais avec cette liberté d'absolue indifférence qui, sous l'apparence de l'indépendance, ne serait que la faculté de se déterminer sans raison. Malebranche s'est sur ce point sagement séparé de Descartes pour se rapprocher de Leibnitz, et son Dieu est à bon droit le Dieu du vrai et du bien, ou plutôt il est le vrai et le bien lui-même dans leur absolue perfection. Il n'y a rien là qui ne se doive hautement admettre, et si sa théodicée eût été en tout aussi exacte, elle n'aurait pas provoqué les graves objections auxquelles elle a donné lieu; il y a en effet cette maxime sur la sagesse de Dieu, que j'ai plus d'une fois rappelée, qui ne va pas sans de sérieuses et visibles difficultés. Leibnitz dit quelque part : « Le sage, en formant ses projets, ne saurait détacher la fin des moyens, et ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens pour y parvenir. » N'est-ce pas aussi ce que doit faire Dieu, le sage par excellence, si on peut se permettre cette expression, et toutes les fois qu'il agit, n'est-ce pas la fin avant tout, et puis les moyens pour la fin qui doivent occuper sa pensée ? Il se soucie sans doute des voies et les choisit admirablement pour les desseins qu'il a en vue, mais il les rapporte, les accommode, les

subordonne à ces desseins, au lieu de faire le contraire, comme semble l'entendre Malebranche, et pour lui comme pour nous le capital est le but, et la conduite ne vient qu'après. Quand donc on suppose avec l'auteur, que Dieu préfère à son ouvrage la manière de l'exécuter, ne va-t-on pas jusqu'à intervertir l'ordre naturel et vrai de ses déterminations et à admettre qu'à ses yeux les moyens passent avant la fin, les voies avant les œuvres, et le mode même de l'action avant le résultat de cette action ? de sorte que dans cette hypothèse, quand il a plu à Dieu de créer, il a moins songé au *pourquoi* qu'au *comment* de la création, et à la nature même des êtres qu'à sa manière de les produire; et de même quant à la conservation et au gouvernement de l'univers; la règle en est plutôt un certain exercice donné à sa providence, qu'un certain effet final auquel il aspire, et en tout, quoi qu'il opère, l'objet premier de ses soins n'est pas son ouvrage, mais son instrument.

Et non-seulement, dans ce système, Dieu préfère ses voies à ses fins, mais, en outre, parmi ces voies, il préfère les unes aux autres, par cette seule raison que les unes sont plus simples que les autres. Or est-il vrai que les voies de Dieu, qui doivent être les meilleures, soient nécessairement les plus simples? Il serait téméraire de l'affirmer. Nous verrons en leur lieu les objections qu'adressent, sur ce sujet à l'auteur, Arnauld et Fénélon; mais, sans attendre jusque-là, nous pouvons, dès à présent, faire quelques remarques qui les préparent. Les voies de Dieu sont infinies, et il les varie comme ses conseils; elles peuvent donc être les plus simples; elles le sont généralement; mais elles peuvent aussi être les

plus composées, si le bien l'exige, et elles ne sont pas pour cela moins régulières et moins profondes; elles le sont seulement d'une autre manière; et alors même que Dieu se détermine pour les plus simples, ce n'est pas précisément à cause de leur simplicité, qui n'est pas par elle-même la bonté, mais parce que la simplicité est commandée par la bonté. Au fond, comme je viens de le dire, les voies qu'il suit sont toujours et infailliblement les meilleures; quand donc les plus simples sont les meilleures, il les suit par cette raison; mais, par cette raison aussi, il incline pour les plus composées, quand elles lui paraissent mieux convenir aux fins qu'il se propose. Ce qu'il veut, avant tout, c'est le bien; ce qu'il veut ensuite, ce sont les moyens les plus sûrs pour l'accomplir : simples ou complexes, il n'importe, il les choisit finalement, non pour leur simplicité ou leur complexité, mais pour leur juste rapport avec le bien, qui est sa loi suprême. Le bien, voilà ce qui prévaut dans sa conduite comme dans sa nature, et la simplicité n'y vient jamais qu'à la suite de la bonté. Il est le Dieu du bien, et non celui du simple, ou, pour le dire encore en d'autres termes, il est le bien par essence, et, quand il fait une chose, c'est toujours une bonne chose, et les moyens qu'il y emploie sont les meilleurs qu'il se puisse; les plus simples, s'ils sont les meilleurs, sinon les plus composés, les moyens devant toujours être faits pour le but, et non le but pour les moyens.

Si donc il en est ainsi, c'est-à-dire si, contrairement à ce que suppose Malebranche, il n'est pas vrai que Dieu préfère ses moyens à son œuvre, si, de plus, il les choisit, non pour leur simplicité,

mais pour leur excellence, l'explication que l'auteur donne du mal qui se voit dans le monde, conséquente à sa doctrine, est sujette aux mêmes difficultés. Tirée de la double hypothèse de la prééminence des voies sur les fins, et de la nécessité absolue des voies les moins composées, elle est évidemment insuffisante. C'est une grande question que celle du mal dans l'ordre de la création, et je ne veux pas encore l'aborder ici; le moment en viendra plus tard; ce sera dans ma *conclusion;* mais cependant, dès ce moment, je puis dire que la solution que j'en présenterai sera en grande partie celle qu'on peut lire dans les *Essais de théodicée.*

CHAPITRE VI.

ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

Je ne sais si ces études sur Malebranche, lentement continuées, gardent encore pour le lecteur l'intérêt qu'elles ne cessent d'avoir pour moi; mais ce dont je suis certain, c'est qu'il m'eût été difficile de les abréger sans les affaiblir, et de ne pas leur ôter en solidité ce que je leur aurais fait gagner en rapidité. Je les poursuis donc sans trop de scrupule, et, après avoir parlé, dans les chapitres précédents, des *Conversations* et des *Méditations chrétiennes*, je vais parler dans celui-ci des *Entretiens sur la métaphysique.*

Mais voici ce que je me propose : comme ce livre

n'est au fond que les précédents développés, ainsi que le remarque Fontenelle ; que la doctrine en est la même, et, par conséquent, n'a plus besoin d'être de nouveau analysée et examinée de la même manière qui conviendrait si elle ne l'avait pas encore été, je l'exposerai ici très-brièvement, et je ne la discuterai même pas ; je me bornerai du moins, pour mon compte, à quelques courtes remarques ; mais je la ferai discuter par deux critiques dignes de l'auteur, et qui y ont consacré chacun un ouvrage spécial, Arnauld et Fénélon [1].

Et parce que, à la suite de ces disputes, je me trouverai en présence de deux sentiments opposés sur le gouvernement de la Providence, je serai naturellement amené à vous présenter quelques vues qui vous indiquent dans quelle mesure j'incline, soit d'un côté, soit de l'autre.

Je vais donc être assez bref dans le résumé que je vous présenterai des *Entretiens sur la métaphysique*, et ce ne sera même pas sans peine que je me résignerai à cette brièveté; car je sens ce que Malebranche gagnerait à être plus longuement expliqué, et surtout cité. Aussi ne me refuserai-je pas à l'occasion de rapporter quelques-uns des passages les plus remarquables que je rencontrerai sur mon

[1] C'est, il est vrai, contre le traité *de la nature et de la grâce* et les *Méditations chrétiennes*, que sont dirigées les attaques d'Arnauld et de Fénélon ; mais comme la doctrine qu'ils y combattent est la même que celle des *Entretiens*, bien que les *Entretiens* soient postérieurs aux *Réflexions* et à la *Réfutation*, j'ai cru pouvoir placer ces critiques à la suite de l'analyse de ce dernier traité, parce que si c'est une interversion dans l'ordre des dates, ce n'en est nullement une dans celui des idées. En effet, les *Entretiens* ne font que reprendre et reproduire la doctrine du traité *de la nature et de la grâce*, et des *Méditations;* il y a différence de temps, mais non de principes et d'esprit.

chemin; je serai sobre de textes, mais je ne les écarterai pas entièrement.

Les *Entretiens* sont, comme on le sait, au nombre de quatorze.

Le sujet en est une doctrine de la Providence.

L'auteur commence, pour la démontrer, par rappeler en ces termes sa philosophie des idées, qui en est en effet un des principes : « Allons, Théodore, dit Ariste, partout où vous voudrez; je suis dégoûté de tout ce que je vois dans ce monde matériel et sensible, depuis que je vous entends parler d'un autre monde tout rempli de beautés intelligibles. Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée. Faites-m'en contempler toutes ces merveilles dont vous me parliez l'autre jour d'une manière si magnifique et d'un air si content.... » Sur quoi Théodore répond à Ariste : « ...... Transporté dans ce monde intelligible, contemplez-en les beautés.... Nourrissez-vous de la substance de la vérité, et préparez-vous à entrer plus avant dans ce pays inconnu où vous ne faites encore qu'aborder. Je tâcherai de vous conduire jusqu'au trône de la majesté souveraine, à qui appartient de toute éternité cette terre heureuse et immobile où habitent nos esprits. »

Mais, comme je viens de le dire, Malebranche ne revient ici à sa philosophie des idées que pour prouver l'existence et les attributs de Dieu; il en fait donc aussitôt l'application à ce sujet. Ainsi, selon lui, Dieu nous est donné comme la substance des idées, et non comme l'objet d'aucune d'elles. L'infini n'est pas visible par une idée qui le représente; il est à lui-même son idée; il n'a point d'archétype....

L'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Aussi ne peut-on penser à rien sans penser à lui, et la proposition: il y a un Dieu, est la plus claire de toutes celles qui affirment quelque chose; elle est aussi certaine que celle-ci : je pense donc je suis. (P. 9.) « Toutefois, il ne faut pas s'y tromper, si rien n'est plus évident pour nous que l'existence de Dieu, il n'en est pas de même de son essence. Nous ne voyons en effet que fort confusément et comme de loin ce que c'est que Dieu. Nous voyons bien la multiplicité des créatures dans l'infinitude de l'être increé, mais non son unité: nous ne découvrons pas cette propriété qui est essentielle à l'être infini d'être en même temps un et toute chose, d'être composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et cependant tellement simples qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres, sans aucune distinction réelle. C'est donc, en un sens, la substance de Dieu que nous voyons; mais nous la voyons en cette vie d'une manière si confuse et si éloignée, que nous voyons plutôt qu'elle est la source et l'exemplaire de tous les êtres, que sa propre nature ou ses perfections elles-mêmes. » (P. 10.)

Telle est une première preuve de l'existence de Dieu; en voici maintenant une autre que Malebranche déduit d'une autre de ses théories, de celle des causes occasionnelles : on la connaît déjà par les *Méditations chrétiennes*.

Je me bornerai donc à la résumer. « Il n'y a nul rapport de causalité, d'un corps à un esprit, dit l'auteur; bien plus, il n'y en a aucun d'un esprit à un corps; il n'y en a aucun, peut-on ajouter, d'un

corps à un autre, et d'un esprit à un autre. Ni les corps ni les esprits ne sont donc causes de rien : ils ne sont que des occasions. Cependant il faut une cause à tout ce qui se fait. Or, que peut-elle être, sinon Dieu ?

« Mais Dieu n'est pas seulement; il est avec certains attributs. Or, ces attributs, quels sont-ils? tous ceux qui découlent de l'infinie perfection avec laquelle il nous est d'abord connu. Ainsi c'est l'indépendance, l'immuabilité, la liberté. Dieu veut, avec une liberté parfaite et une entière indifférence, créer le monde; il veut former des décrets et établir des lois simples et générales, pour le gouverner d'une manière qui porte le caractère de ses attributs; mais, ces décrets posés, ils ne peuvent être changés, non qu'ils soient nécessaires absolument, mais par la force de la supposition. » (P. 50.) J'ai cité, à dessein, ce passage pour faire voir comment Malebranche semble ici vouloir se rapprocher d'une opinion qu'il a combattue ailleurs. Mais cette tentative de conciliation ne ressemble-t-elle pas un peu à une contradiction, et après les fortes raisons qu'il a données contre l'indifférence de la volonté, telle du moins que l'entendait Descartes et ses partisans, peut-il maintenant l'admettre sans une sorte d'inconséquence? C'est ce que je laisse à juger, et je poursuis mon analyse. « Outre les attributs qui viennent d'être marqués, Dieu en a d'autres encore : ainsi il est tout-puissant, éternel et immense. Immense! c'est-à-dire que la substance divine est partout dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage; mais son ouvrage est en lui et subsiste dans sa substance, qui

le conserve par son efficace toute-puissante; c'est en lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'apôtre : *In ipso enim, vivimus, movemur et sumus.* » (P. 51.) Malebranche dit également : « La substance de Dieu est tout entière partout, ou plutôt c'est en elle que tout se trouve; elle est le lieu intime de la création..... Dieu est étendu aussi bien que les corps, mais il ne l'est pas comme les corps; il n'a point de parties dans sa substance, et le lieu de sa substance n'est que sa substance même. » (P. 52.) C'est peu après ces lignes que Malebranche ici encore s'exprime ainsi sur Spinoza : « Ce que vous me dites là me fait bien comprendre que cet impie de nos jours qui faisoit son Dieu de l'univers n'en avoit point; c'étoit un véritable athée. » (P. 54.) Après les réflexions que j'ai déjà eu l'occasion de faire à ce sujet, je n'ai pas besoin, je pense, d'en présenter ici de nouvelles; je rappellerai seulement combien il faut que Malebranche ou s'ignore ou s'oublie, pour parler en ces termes d'un penseur auquel au fond il touche et tient de si près.

Dieu est aussi bon, sage, juste, miséricordieux, patient et sévère, c'est-à-dire qu'avec ses attributs plus particulièrement métaphysiques, il en a de moraux qui s'expliquent également par la perfection de sa nature.

Mais il n'a pas seulement tous ces attributs, il en a l'emploi et l'exercice; il a l'action dans laquelle il les développe.

Or, cette action de Dieu se montre d'abord par la création; contre ceux qui penseraient le contraire, et supposeraient que notre nature est éternelle, que nous ne sommes point faits, mais que nous sommes

des émanations nécessaires de la Divinité dont nous faisons partie; contre ces esprits assez corrompus pour se laisser charmer à ces rêveries (on reconnaît ici encore une allusion à Spinoza), il faudrait dire de nouveau que Dieu est un être parfait, et que c'est une imperfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie, etc., comme cependant le voudrait le système dont il s'agit : quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses éléments! quel monstre! quelle épouvantable et ridicule chimère! (P. 50.) Comment l'auteur qui a renouvelé cette impiété a-t-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des modes de Dieu?

Nous sommes de très-réelles créatures, et Dieu est vraiment créateur. Il a créé, mais pourquoi a-t-il créé? pour sa gloire, pour lui-même, sans besoin toutefois, et par pure complaisance pour ses perfections et pour son œuvre; c'est, si l'on pouvait prêter à Malebranche un mot de Spinoza, pour cette acquiescence ou cette satisfaction sans trouble que trouve l'être souverain dans le sentiment de sa puissance.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi tant d'imperfections dans la création? quelle raison en donner? C'est que Dieu devait faire son ouvrage le plus parfait possible sans doute, mais par les voies les plus simples, lesquelles entraînent comme conséquences d'inévitables imperfections. (P. 64). Ainsi, un monde plus parfait que celui-ci, mais créé par des voies moins dignes de lui, n'eût pas eu sa préférence. (P. 65.) — On le voit, c'est toujours la doctrine qui veut que Dieu agisse pour ses voies plutôt que pour ses œu-

vres; qu'il fasse de ses voies ses fins, et se règle en les choisissant plutôt sur une idée de simplicité que sur un dessein de bonté. C'est donc par cette explication que Malebranche résout toutes les questions relatives aux défauts de l'univers; il l'applique même à certaines difficultés théologiques touchant la grâce et la prédestination.

Mais les attributs de Dieu qui se montrent dans la création se montrent également dans la conservation et le gouvernement des êtres créés, et font de lui une providence universelle et continuelle. Suivons-le donc de près dans les démarches majestueuses de sa conduite ordinaire, et d'abord dans les magnificences de l'astronomie. Qu'il y est grand! qu'il est grand dans les cieux! qu'il est élevé dans leur profondeur! qu'il est resplendissant dans leur éclat! qu'il est sage, qu'il est puissant dans leurs mouvements réglés! (P. 68.) Mais quittons ces grandeurs des cieux; portons nos regards sur un insecte : ce sont de moindres merveilles, mais ce sont toujours des merveilles, et nous nous perdons dans le petit aussi bien que dans le grand. Cependant, comment tout est-il ainsi arrangé et disposé? en vertu d'une préformation des êtres les uns dans les autres, que les lois du mouvement ont ensuite pour but de développer. Ainsi il n'y a pas de générations spontanées : tout a son germe qui le contient; toutes les abeilles sont renfermées dans une mouche, toutes les plantes dans un grain. De plus, sous leurs premières formes comme dans leurs derniers développements, tous les êtres sont coordonnés les uns par rapport aux autres et tous en vue d'une fin commune, qui est la gloire de Dieu. Voilà pour le monde physique.

Quant au monde moral, tout y est réglé d'après les lois de l'union de l'âme avec le corps, et de l'âme avec la souveraine raison; c'est par ces deux sortes de lois que se forment toutes les sociétés.

Telles sont les voies simples et générales que suit, dans sa conduite, la providence divine.

« Cependant, dit Malebranche, ne vous imaginez pas que je prétende que Dieu n'agisse jamais par des volontés particulières, et qu'il ne fasse maintenant que suivre les lois naturelles qu'il a d'abord établies. Je prétends seulement qu'il ne quitte jamais, sans de grandes raisons, la simplicité de ses modes et l'uniformité de sa conduite. Car, plus la Providence est générale, plus elle porte le caractère des attributs divins. » (P. 91.) « Et Dieu a ces grandes raisons, lorsque la gloire qu'il peut tirer de la perfection de son ouvrage contre-balance celle qu'il doit recevoir de l'uniformité de sa conduite... et lorsque ce qu'il doit à son immuabilité est de moindre considération que ce qu'il doit à tel autre de ses attributs. »

Après avoir expliqué par plus d'un exemple et d'abondants développements sa doctrine sur la Providence, l'auteur finit par quelques réflexions touchant certaines manières ordinaires de parler sur ce sujet, qu'il ne faut trop critiquer, selon lui, bien qu'elles n'expriment pas des idées parfaitement vraies. « Il vaut mieux, dit-il, laisser aux hommes, prévenus comme ils sont de leur nature imaginaire, la liberté de juger trop affirmativement des desseins de Dieu, que de les combattre dans tous leurs jugements à cet égard.... Pourvu qu'ils ne donnent à ces desseins rien de contraire à la perfection divine, il faut les écouter paisiblement. Il est encore mieux

d'attribuer à Dieu une providence un peu humaine, que de croire que tout se fait au hasard... et d'en parler selon de fausses idées que de n'en parler jamais.... Il ne faut pas mal parler de Dieu et de sa providence, cela est vrai; mais il est permis de bégayer sur ces matières si relevées, pourvu que ce soit selon l'analogie de la foi. » (P. 97.)

Telle est en substance la doctrine des *Entretiens*. Je l'ai déjà dit, et on le reconnaît sans peine, c'est celle des *Méditations ;* aussi, comme je l'ai annoncé, ne la discuterai-je pas, parce que ce serait en grande partie recommencer ce que j'ai déjà fait; mais après deux ou trois remarques, que je crois nécessaires, je la laisserai discuter par Arnauld et Fénélon.

Une première observation me semble devoir être présentée relativement à certaines expressions dont se sert Malebranche, en parlant de l'immensité de Dieu; il dit que c'est dans la *substance* de Dieu que *tout se trouve*, comme dans *le lieu intime* de la création, et que *son ouvrage est en lui* et *subsiste de sa substance*. Certes, quand on tient un tel langage, on devrait être un peu moins sévère à l'égard d'un auteur, dont, en bonne logique, on n'a plus le droit de traiter si durement le système. Mais Malebranche, sans doute, se fait à lui-même illusion, et ne voit pas que ce n'est qu'à sa foi qu'il doit d'être sauvé de conséquences qu'il condamne, mais auxquelles l'entraîne irrésistiblement plus d'un de ses principes de philosophie.

Une autre réflexion me paraît aussi devoir être faite sur cette maxime, plus d'une fois reproduite dans le cours des *Entretiens :*

« Comparer les choses divines avec les choses di-

vines, c'est le moyen de les expliquer autant que cela se peut; mais les comparer avec les choses finies, c'est justement le moyen de se tromper. » — « Si vous voulez juger des attributs divins, consultez l'infini et ne vous arrêtez pas aux idées des êtres particuliers et finis. »

Certainement, ceci a besoin de quelques explications. Est-il vrai qu'en principe nous jugions des choses divines par ces choses elles-mêmes, et abstraction faite de toute considération de nous-mêmes et du monde? Et quand nous nous élevons par la pensée à Dieu, n'est-ce pas avant tout en partant de notre âme[1]? ou si l'on veut que ce soit par les choses divines que nous concevions les choses divines, ce sont les choses divines en Dieu par les choses divines en l'homme; c'est le divin dans sa substance, son principe et sa perfection par le divin en participation et dans une créature imparfaite; c'est le divin en lui-même, par ce qui n'est que touché et comme marqué de divinité. En ce sens, on raisonne bien quand on conclut convenablement du divin au divin; car il y a de Dieu en nous, il y en a l'effet, le signe, la *réalité objective*, comme diraient les cartésiens; il y en a tout ce qu'il nous en peut communiquer comme cause première, et quand nous lui rapportons le plus pur et l'essence même de notre être, nous ne faisons que lui rendre, mais en les élevant à l'infini, les attributs que nous tenons de sa bonté et de sa sagesse; et nous ne tombons pas par cette démarche dans l'anthropomorphisme, puisque, loin de faire Dieu à l'image de l'homme, c'est bien plutôt

[1] Voir sur ce point la *conclusion*, dont ici même je place quelques ignes.

l'homme lui-même que nous voyons comme fait et formé à l'image de Dieu.

Enfin il est encore un point de la doctrine de Malebranche sur lequel il me semble qu'il y a quelques mots à dire ; je veux parler de la manière dont il rend compte des désordres et des monstres de la nature. Malebranche les admet et les explique par son principe général de la simplicité des lois. Mais en est-ce là une raison tout à fait satisfaisante ? et ne vaut-il pas mieux affirmer, selon le langage de la science, que ces désordres n'en sont pas, que ces monstres n'en sont pas, et qu'ils sont des effets rares sans doute et étonnants, mais néanmoins conséquents d'un ordre que rien ne trouble, et qu'il faut seulement savoir entendre pour continuer à le démêler là où il semble s'effacer sous d'apparentes irrégularités. Ainsi il n'y a pas comme on l'a supposé de planètes réfractaires, *sidus contumax*, il n'y en a que de diversement dociles et obéissantes à la main qui les a lancées et les gouverne dans l'espace.

Il n'y a pas d'animal formé en dehors de tout type, et dont l'organisation soit sans analogie, sans raison et sans règle : il y en a seulement dont par ignorance ou erreur nous ne comprenons pas bien la constitution. « Lorsque nous voyons, dit Leibnitz, quelque os cassé, quelque morceau de chair détaché, il n'y paroît que du désordre, à moins qu'un excellent anatomiste ne le regarde, et celui-là n'y reconnoîtroit rien, s'il n'avoit vu des morceaux semblables attachés à leur tout. » (*Théodicée,* p. 151.) C'est là ce qui nous arrive quand nous jugeons sans science de ces prétendus monstres de la nature ; de sorte que ce n'est pas alors dans les choses elles-mêmes, mais

seulement dans notre esprit borné et mal éclairé, que sont ces défauts d'ordre et de composition que nous croyons y remarquer; en soi rien n'est le fruit du hasard et du caprice, et il n'est rien de si étrange et de si bizarre en apparence qui n'ait son principe suffisant et sa juste raison d'être. Ces espèces, qui aujourd'hui disparues et comme effacées de la surface de la terre, ne se trouvent plus qu'en restes fossiles au sein de ses entrailles, peuvent sembler prodigieuses, mais elles ne sont pas inintelligibles; elles sont de leur temps dans l'ordre de la création; elles sont du monde auquel elles ont appartenu, elles sont venues, comme elles devaient venir, elles ont vécu comme elles devaient vivre, elles se sont perdues, comme elles devaient se perdre; origine, nature et fin, elles ont tout eu en raison de leur place et de leur date dans la suite des générations des créatures de notre globe. Elles étaient en harmonie avec l'ensemble des êtres auxquels étaient liées, comme le sont aujourd'hui avec le leur celles qui leur ont succédé; et le désordre eût été qu'au lieu d'avoir les proportions et les dimensions convenables à une nature pour laquelle elles devaient être faites, elles en eussent affecté d'autres, qui n'y auraient eu aucun rapport.

Nous sommes loin de tout savoir, mais comme rien de ce que nous savons n'est réellement privé d'ordre, nous en devons conclure que rien de ce que nous ignorons n'en doit être dépourvu; l'inconnu doit être comme le connu, l'avenir comme le présent, et le lointain comme le prochain : l'univers tout entier, jusque dans les abîmes des temps et les profondeurs de l'espace, ne peut être en effet que l'ex-

pression régulière d'une intelligence suprême, que ne comprend pas toujours la nôtre, mais qu'elle doit toujours supposer, chercher et adorer. (Voir encore Leibnitz, p. 157 et 217, *Théodicée.*)

Voilà le peu de remarques que j'avais à faire au sujet des *Entretiens ;* et je me hâte d'arriver à la discussion qu'engagent chacun de leur côté contre Malebranche, Arnauld et Fénélon, mais je ne dois pas laisser oublier que s'ils attaquent en effet la doctrine des *Entretiens,* c'est surtout dans le traité *de la grâce* et les *Méditations* qu'ils la considèrent.

CHAPITRE VII.

OBJECTIONS D'ARNAULD ET DE FÉNÉLON.

Je commence par Arnauld; après ce que j'ai déjà eu l'occasion de dire de sa personne et de ses écrits, je n'en rappellerai rien ici, et je m'occuperai immédiatement de ses principales objections contre la théodicée de Malebranche; je les tire de ses *Réflexions philosophiques et théologiques.*

Ce traité d'Arnauld se divise en trois livres, dont le premier a pour sujet ce que le système du père Malebranche a de nouveau touchant l'ordre de la nature; le deuxième ce qu'il a de nouveau touchant l'ordre de la grâce; le troisième l'examen de plusieurs nouveautés touchant Jésus-Christ comme distributeur des grâces. C'est dans le premier de ces livres que se trouvent principalement les objections dont je dois rendre compte.

Mais d'abord, il faut connaître les sentiments dans lesquels Arnauld se déclare à l'égard de Malebranche : «Il s'agit, dit-il, de choses qui sont toutes dans l'âme et hors de la portée des yeux, et qui ne sont connues que de Dieu. Je prends donc Dieu à témoin que, quand j'ai écrit que je ne jugeois pas qu'on dût se hâter de publier le traité *de la nature et de la grâce*, et que j'en prévoyois les terribles conséquences, ce n'a point été par rapport aux questions de la grâce sur lesquelles les théologiens catholiques peuvent être partagés; mais que ç'a été par rapport à ce que l'auteur appelle les vérités qui lui sont particulières, que je trouvai dès lors, comme je les trouve encore, pouvoir être fort préjudiciables à l'Église, comme étant des erreurs contraires à tout ce qui s'enseigne dans les écoles catholiques............ quant à l'auteur, quoique je ne puisse approuver ni ses manières d'agir ni ses nouvelles pensées, bien loin néanmoins que je sente aucune aversion pour lui, qui me porte à empoisonner tout ce que j'en dis comme il m'en accuse, je crois voir dans mon cœur, autant qu'il me peut être connu, un vrai mouvement de charité, qui me porte souvent à prier Dieu pour lui, afin qu'il applique à de meilleures choses un esprit capable de servir utilement l'Église, s'il aimoit mieux être le disciple des saints Pères, que de chercher la science des choses divines dans ses méditations philosophiques. » (Pag. 162. *Avis.*)

Après cette profession de ses sentiments, Arnauld entre en matière, et entame la discussion.

Elle porte sur quatre points principaux : le premier, est cette maxime que Dieu n'agit dans l'ordre de la nature que comme cause universelle qui n'a

point de volontés particulières; le deuxième et le troisième, cette autre maxime que Dieu, soit dans la création, soit dans la conservation, n'agit que par les voies les plus simples, et pour les causes occasionnelles; le quatrième est cette même maxime appliquée à l'action de Dieu dans les événements qui dépendent des volontés libres.

Sur le premier point, Arnauld soutient « qu'on ne trouve pas dans l'idée de l'être parfait, qu'il ne doive agir dans l'ordre de la nature que par des volontés générales et par les voies les plus simples, et que Malebranche n'appuie son opinion ni sur l'Écriture, dont il ne peut s'autoriser qu'à la condition de dire qu'elle est pleine d'anthropologies, ni sur l'évidence qu'il n'a pas pour lui dans les raisons qu'il donne. » (186-187.)

En effet, par les analogies qu'il propose, il ne prouve pas que Dieu ait voulu les voies les plus simples et pour ces voies son ouvrage; mais tout au plus que Dieu a dû, parmi une infinité de mondes, se déterminer à créer celui qui lui a plu, et choisir à cette fin les voies les plus simples. (188.) Quant à ces voies elles-mêmes, rien ne démontre qu'il y ait eu pour lui obligation de les choisir, et de les choisir par préférence à son ouvrage.

Quand Salomon, qui était rempli de sagesse, résolut de bâtir un temple à Dieu, il ne songea qu'à le faire très-magnifique, sans se mettre en peine des voies, qu'elles dussent être plus simples ou plus composées. Un architecte ordinaire peut bien être réduit à certains moyens; mais c'est quand on lui fixe la dépense et qu'on le limite dans ses plans; or, peut-on rien supposer de semblable en Dieu?

Mais si (et c'est là le deuxième point), on recherche quelle est en fait l'action de Dieu dans la création des choses, des plantes et des animaux, par exemple, on ne voit pas, de l'aveu même de l'auteur, que ce soit celle qui s'accomplit par les voies les plus simples, ou les lois générales du mouvement, puisqu'il déclare que ces lois ne suffisent pas pour expliquer ni la vie ni surtout la formation de ces espèces. (P. 220.)

Même raisonnement à peu près de la part d'Arnauld au sujet du troisième point, qui est relatif à la conservation des êtres. Il y mêle seulement quelques réflexions nouvelles; ainsi il revient sur ces anthropologies dont il a déjà été question, et s'attache à montrer que Malebranche voit ou ne voit pas de ces anthropologies dans l'Écriture au gré de son système, et tombe, sous ce rapport, dans plus d'une difficulté; comme, par exemple, quand il traite d'anthropologies ces expressions : Dieu pare le lis des champs; Dieu fait tout jusqu'au brin d'herbe; locutions qu'il faut bien distinguer de celles où il y a de véritables anthropologies, comme quand il est dit que Dieu a un chariot, un trône, etc.

Arnauld fait aussi cette réflexion : « Le tour est un moyen fort général et fort simple de faire une infinité de petits ouvrages d'ivoire, dont nous admirons la délicatesse et la beauté. Mais trouveroit-on que ce seroit une grande sagesse à un ouvrier de dire : Cette manière si simple et si facile de faire de si beaux ouvrages est la seule chose que j'aime dans mon travail, et que je veuille directement? Mais pour chacun de ces ouvrages en particulier, ils ne sont pas dignes de mon estime et de mon affection, et je

ne les veux qu'indirectement........................
.... et cependant c'est ce qu'on attribue à Dieu. » (P. 244.) Mais c'est là supposer que Dieu agit pour les moyens et non pour les fins, et cependant, dit Arnauld, les voies sont pour les ouvrages et non les ouvrages pour les voies. (P. 245.) Et si la volonté divine était plus portée au moyen qu'à la fin, il y aurait déréglement. Il remarque aussi au sujet de cette maxime, que Dieu aime mieux sa sagesse que son ouvrage, qu'elle est équivoque; car le mot sagesse peut se prendre ou activement pour la sagesse qui est en Dieu, qui est Dieu même, ou passivement, pour la sagesse qui est dans ses ouvrages. Au premier sens, la maxime est vraie, car elle signifie que Dieu s'aime plus que ses créatures; mais dans le deuxième elle ne l'est plus, car on ne doit pas supposer qu'il n'y ait de sagesse que dans la manière dont Dieu agit et non dans ses ouvrages. Il y en a dans les deux choses, et alors on ne doit pas dire qu'il aime mieux sa sagesse que ses ouvrages. (P. 245.)

Nous voici arrivés au quatrième point. Après différentes explications préliminaires que je supprime, parce qu'elles ne sont pas ici rigoureusement nécessaires, quoique dans l'auteur elles servent toujours à préparer et à fonder ses arguments, Arnauld dit : « Tout cela posé comme constant (il s'agit de la théorie de la liberté de Malebranche, qu'il ne croit pas sans difficultés, ni même sans fâcheuses conséquences, mais qu'il ne discute pas et qu'il accepte pour la forme), il faut nécessairement ou que Dieu agisse par des volontés particulières dans les événements humains (ce que Malebranche croit indigne d'une sagesse infinie), ou que, s'il n'agit que par des volontés

générales qui aient besoin d'être déterminées par des causes occasionnelles, la variété des événements soit rapportée à ces causes et non à Dieu. »

Or, cette manière d'entendre la Providence, dans son rapport avec l'homme, ne s'accorde ni avec les Écritures, ni avec l'opinion des théologiens, ni enfin avec la raison. Et pour ne nous arrêter que sur ce dernier genre de preuves, Arnauld pense que d'après ce que la droite raison comme la foi nous apprend de la Providence, nous sommes obligés de croire que Dieu agit dans le gouvernement des âmes par des volontés particulières (réglées par des lois générales, comme il l'enseigne ailleurs). En effet, qu'est-ce que la Providence? Selon Boëce, c'est la raison divine du souverain gouvernement de l'univers, laquelle range et dispose toutes choses. (*De la Consolat.*, liv. IV[e].) Selon saint Thomas, elle est *ratio ordinis in finem*. Elle n'est donc pas seulement dans un acte d'entendement, mais aussi de volonté; elle ne consiste pas dans la seule prescience des événements futurs, mais aussi dans la conduite et la direction de ces événements; or, s'il en est ainsi, Malebranche ne va-t-il pas contre l'idée vraie de la Providence quand il suppose qu'elle n'agit que par des volontés générales, telles qu'il les entend et avec tous les inconvénients qu'entraîne son explication? N'est-il pas en opposition avec ce sentiment de saint Augustin disant : « Sic curat Deus unumquemque nostrum « tanquam solum curet et sic omnes tanquam sin- « gulos » (*Confessions*), et avec cette maxime qu'il ne suffit pas de faire agir Dieu, qu'il faut encore le faire agir en Dieu; surtout si l'on considère que ces volontés générales en Dieu sont déterminées par des

causes occasionnelles qui sont des volontés humaines? Malebranche trouve de grands avantages à cette hypothèse des causes occasionnelles. Arnauld est précisément de l'avis contraire, et soutient que d'après ce système on doit aimer, craindre et adorer autre chose que Dieu, puisqu'il n'est en quelque sorte que l'instrument des causes occasionnelles, et que le bien qu'il nous fait vient en dernière fin de ces causes.

Telles sont, dans leur généralité, les principales objections qu'il élève contre certains points de doctrine des *Méditations* et par suite des *Entretiens*.

Je n'ai pas besoin, je pense, de les reprendre pour les discuter et en apprécier la valeur. La plupart sont décisives, et marquent fortement le défaut du système auquel elles sont opposées. Il y a surtout la double maxime qui dit que Dieu préfère sa sagesse à son ouvrage, et ne fait rien qu'à la condition des voies les moins composées ou les plus simples, qu'il me paraît avoir très-justement attaquée. Il faut aussi remarquer la distinction qu'il établit entre les volontés et les lois en Dieu. Malebranche les confond et prend pour la même chose, dit Arnauld, agir par des volontés générales ou des lois générales. Or il y a là confusion; car les lois sont l'ordre selon lequel se font les choses, et les volontés ce par quoi les choses se font; les lois sont générales, mais les volontés sont particulières; elles sont des applications des lois ou des actes déterminés et relatifs à tels ou tels cas, en vertu de ces lois. Je me borne pour le moment à cette observation; plus tard et dans la *Conclusion* par laquelle je terminerai, j'aurai l'occasion de revenir et de m'expliquer plus au long sur ces questions.

Je passe maintenant aux objections de Fénélon, que je tire de sa *Réfutation du système du père Malebranche*.

Dans quelles circonstances fut composée cette *Réfutation ?* C'est ce qu'on ne saurait guère déterminer qu'en usant de conjecture; car on ne sait pas avec précision quelle en est la date; on en a même longtemps ignoré l'existence, et ce n'est, on peut le dire, que depuis quelques années, qu'elle a été connue du public. (1820.)

Voici donc, ce me semble, ce qu'on peut raisonnablement supposer :

Bossuet et Fénélon ne furent pas toujours divisés; ils commencèrent par être et restèrent longtemps dans les meilleurs termes; et dans le principe surtout l'un fut pour l'autre un patron et un guide plein de bienveillance et de bon conseil. Et celui-ci à son tour fut à l'égard de celui-là un disciple pénétré de déférence et d'empressement. Accueilli d'abord par Bossuet avec une singulière distinction, Fénélon fut bientôt admis dans cette société intime et recherchée que formaient autour de l'évêque de Meaux quelques autres amis de choix [1], et devint un des membres assidus de ces réunions presque académiques, qui se tenaient soit dans la retraite champêtre de Germigny, soit même à Versailles, et quelquefois dans cette allée des philosophes, comme on l'appelait, qu'elles rendirent célèbre. Bossuet en était l'âme, la règle, et ce fut certainement à l'esprit qu'il y portait et dont il l'animait, que Fénélon dut en partie cette direction d'études élevées et solides dans

[1] Fleury, Huet, Pellisson, entre autres.

lesquelles la théologie et la philosophie s'allièrent si heureusement à la culture littéraire. On peut rapporter à cette époque de sa vie son traité de l'*Existence de Dieu,* qu'il composa jeune encore, et vraisemblablement aussi la *Réfutation du système du père Malebranche*. L'auteur de la *Recherche de la vérité* venait de publier son livre *de la nature et de la grâce* (1680), qui achevait de mettre en lumière et de montrer appliqués à une question délicate certains principes de sa philosophie. Arnauld s'en était ému, Bossuet en avait eu sollicitude; il avait pressé Arnauld[1] de prendre la plume pour combattre cette nouvelle doctrine : il dut exciter aussi Fénélon à entrer dans la lice, l'y guider même et l'y soutenir, puisqu'en effet on trouve, dans le texte de l'ouvrage, des additions de sa main qui viennent autoriser ou développer tel ou tel raisonnement de l'auteur. La *Réfutation* fut donc composée à l'instigation, avec l'adhésion et on pourrait presque dire, avec la collaboration de Bossuet. Elle est d'une dialectique fine et vigoureuse à la fois, déliée et embarrassante et d'un ton assez dur, témoin ces phrases du début : « C'est à lui à s'expliquer...... S'il l'eût fait dès le commencement, il n'auroit pas fallu tant de mystères pour entendre sa doctrine ; s'il le faisoit maintenant, les définitions des termes lèveroient peut-être le scandale causé par ses expressions....» Et plus loin : « Il devroit être content de s'être justifié devant ce public qu'il scandalise et me féliciter d'avoir tiré de lui ce désaveu.» (P. 226.) Il y règne donc peu d'onction, de cette onction qui plus tard abonde dans

[1] Il publia en 1685 ses *Réflexions*. Fénélon avait alors 34 ans.

Fénelon, ce qui serait une preuve de plus que ce livre est sinon précisément de sa jeunesse, du moins d'un âge qui n'est pas encore celui de l'onction; car ce don de l'âme qui se compose de sérénité, de calme et de douceur, ne vient guère qu'avec les années et quand la sagesse et la paix ont tempéré sans l'éteindre la vive ardeur de l'âme.

Fénelon commence par montrer que si, comme le soutient Malebranche, l'ordre inviolable est l'essence même de Dieu, il n'y a de possible que ce que l'ordre permet, par conséquent que ce qui est. En effet, cet ordre inviolable est invincible, donc Dieu est incapable de vouloir et de pouvoir rien qui y soit contraire; et comme Malebranche ajoute à ce premier principe celui-ci, que l'ordre exige que Dieu fasse toujours ce qu'il peut produire de plus parfait, il s'ensuit que tout ce qui est au-dessous du plus parfait est absolument impossible, d'où, entre autres inconvénients, cette double conséquence 1° que Dieu n'est pas libre, 2° que les créatures ne le sont pas non plus, puisqu'elles ne sauraient en aucun sens agir contre la détermination de l'ordre. (Pag. 227 et avant.)

Mais ce système a bien d'autres conséquences encore; ainsi il s'ensuit également que le monde est infini et éternel; car s'il a été nécessaire que Dieu créât le monde, il a été nécessaire aussi qu'il le créât de toute éternité : parce que, d'après les principes de Malebranche il ne pouvait se passer de cette création. Cependant Dieu est libre, reprend et objecte Fénelon, il a pu créer un ouvrage plus parfait que le monde et en créer aussi un moins parfait. Il faut se représenter (et en cela l'imagination, bien loin de

dérégler l'esprit, ne fait que le soulager) toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage comme une échelle de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes ; d'un côté ces degrés montent, de l'autre ils descendent à l'infini. Dieu voit tous ces degrés, mais comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé au-dessus et au-dessous duquel il n'y en ait encore une infinité (pag. 239). C'est là que s'exerce son choix et se déploie sa liberté. Ajoutez que Dieu ne peut faire une créature qui rassemble en elle tous les degrés de perfection possibles ; car elle serait Dieu même ; il ne faut donc pas s'imaginer que la puissance de Dieu soit infinie en ce qu'il peut produire une créature infiniment parfaite; mais elle l'est en ce qu'il peut choisir librement dans cette étendue de degrés infinis de perfections (pag. 239). S'il en est ainsi, poursuit Fénélon, loin que Dieu ne puisse jamais produire que le plus parfait, il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelques nouveaux degrés de perfection à toute perfection déterminée. D'après cette explication en quoi consiste donc sa liberté ? dans cette supériorité infinie qui lui rend toutes ces choses possibles également indifférentes, puisque devant l'infini, toutes ces perfections finies sont à une distance telle qu'elles sont toutes égales (pag. 239). Dieu était donc libre pour faire le monde ou ne rien faire; il était libre de faire le plus parfait ou le moins parfait. « Il est si grand qu'une créature ne peut avoir en elle de quoi le déterminer à la préférer à une autre. Elles sont toutes deux bonnes et dignes de lui ; mais toutes deux infiniment au-dessous de sa perfection; voilà sa pure liberté, qui con-

siste dans la pleine puissance de se déterminer par lui seul et de choisir sans autre cause de détermination que sa volonté suprême qui fait bon tout ce qu'elle veut.» A tous ces développements de la même doctrine empruntés à peu près textuellement à l'auteur, je joindrai encore ce passage dans lequel Bossuet a son mot : « La sagesse infinie de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meilleur par rapport à sa perfection souveraine, dont (ajoute Bossuet) les choses les plus parfaites sont toujours infiniment éloignées. » (Pag. 241.) Quoique je me borne pour le moment à exposer, il me semble cependant nécessaire de faire au moins en passant cette remarque, que la sagesse de Dieu est ici peut-être un peu trop sacrifiée à sa liberté, et qu'il est bien grave de dire que la sagesse de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meilleur par rapport à sa perfection souveraine; Leibnitz aurait plus d'une objection à opposer à une telle proposition et il ne manquerait pas d'y démêler cette liberté d'indifférence où d'équilibre, qu'il attaque sans cesse dans sa *Théodicée* et ailleurs. Il y aura en temps et lieu à revenir sur ce point[1]; mais je dois présentement continuer mon analyse. Fénélon vient de soutenir avec Bossuet que, devant Dieu parmi les créatures, il n'y a ni parfait ni imparfait; cependant, reprend-il dans un chapitre exprès, dont Bossuet a aussi sa part, il est un sens selon lequel on peut dire que l'ouvrage de Dieu est parfait ou imparfait. En effet il y a deux sortes de perfections, l'une relative à la perfection considérée en elle-même; l'autre au degré de perfection auquel Dieu a fixé la

[1] Particulièrement quand j'aurai à traiter de Leibnitz.

nature de chaque être. Sous le premier rapport tout est imparfait; Dieu ne peut rien créer qui ne le soit; sous le second tout est très-parfait parce que chaque être est sorti de ses mains avec tout le degré de perfection convenable à sa nature (p. 242). Si Dieu n'avait pas créé les êtres parfaits au deuxième sens, on pourrait dire qu'il est l'auteur de l'imperfection, mais il n'en est pas ainsi; aussi faut-il dire que quand dans ce sens il y a défaut, cela vient d'une volonté créée; car une créature intelligente peut pécher, c'est-à-dire se diminuer. Il y a donc une sorte d'imperfection qui n'est point contraire à la sagesse de Dieu. Toute cette doctrine est propre à nous faire entendre une vérité renfermée dans l'idée de Dieu, c'est qu'il peut faire le plus ou le moins; tantôt l'un tantôt l'autre, ou ni l'un ni l'autre. Tout cela ne va pas encore, dira peut-être Malebranche, au fond de la difficulté et je soutiens que si Dieu préfère l'être le moins parfait au plus parfait, c'est par quelque motif qui a un rapport secret à sa gloire pour laquelle il agit toujours. Mais, répond Fénélon, nous ne devons pas nous laisser éblouir par cette maxime que Dieu agit toujours pour sa plus grande gloire. Il y a la gloire que Dieu tire de son ouvrage, celle-là est toujours bornée comme l'ouvrage qui la procure, et par conséquent infiniment inférieure à Dieu; et celle qui lui est essentielle et qui consiste précisément à n'avoir jamais besoin de l'autre. Si Dieu ne peut se passer de la deuxième, qui est lui-même, il peut rejeter la première tout entière ou en partie, selon qu'il lui plaît; et il ne faut pas dire que la création, même des natures intelligentes, est nécessaire à sa vraie gloire. « Cette complaisance n'est autre chose que

l'amour qu'il a pour sa perfection infinie et pour tout ce qui en est quelque écoulement........ plus une créature est parfaite plus Dieu se complaît à y voir son image; mais enfin il n'a aucun besoin de cette complaisance pour être heureux; et comme il n'en a aucun besoin, il ne la cherche qu'autant qu'il lui plaît. » (P. 244.) Fénélon dit encore : Cette gloire extérieure ne mettant rien en lui, il faut conclure qu'il la peut vouloir au degré qui lui plaît, et qu'il ne la peut jamais vouloir qu'à un degré fini, parce qu'il ne peut jamais faire des créatures infiniment parfaites (*ibid.*).

C'est pourquoi on doit dire que l'ordre, en quelque sens qu'on le prenne, ne détermine jamais Dieu à l'ouvrage le plus parfait. En effet, d'abord si on le considère du côté de Dieu, il n'a point cette vertu; car que Dieu fasse peu ou beaucoup, qu'il ne crée qu'un atome inanimé, ou qu'il crée l'univers tel que nous le voyons, l'ordre est toujours le même, il ne peut être qu'égal en tout, par conséquent il ne peut déterminer Dieu au plus parfait, puisqu'il a une perfection toujours infinie. Ensuite du côté de l'ouvrage de Dieu il n'a pas plus de puissance, puisque sous ce second rapport il n'est qu'une modification de l'être créé, écoulement sans doute et image de l'ordre infini, mais dans le fini; et qu'ainsi il est borné, capable de monter et de descendre à l'infini (*ibid.*).

Fénélon presse ensuite Malebranche sur les volontés particulières de Dieu et s'efforce de lui démontrer que bon gré mal gré, il en admet un grand nombre, autant qu'il y a d'êtres créés, de plantes, par exemple, ou d'animaux, pour la constitution desquels en effet Malebranche avoue que les lois ou les

volontés générales, telles qu'il les reconnaît dans la nature, ne suffisent pas; il y a encore deux choses que Dieu n'a pu déterminer que par des volontés particulières, le commencement et la fin des siècles; et Bossuet appuie de ses notes Fénélon dans cette discussion. Mais celui-ci insiste encore et dit : Dieu, selon Malebranche, agit quelquefois par des volontés particulières, et les volontés ne diminuent pas alors sa perfection, au contraire; la simplicité des voies ou les volontés générales ne sont donc pas absolument ce qu'il y a de mieux. Pourquoi donc le limiter dans ses volontés particulières? Pourquoi ne lui en permettre que quelques-unes? Y a-t-il un nombre fatal, au delà duquel il n'en puisse plus avoir? Ce sont là de grands embarras dans la doctrine de l'auteur.

Ce n'est pas tout encore; sans entrer, comme il le dit, dans la dispute de Malebranche avec M. Arnauld, pour savoir si les créatures sont des causes réelles ou non, Fénélon accorde par hypothèse la théorie des causes occasionnelles. Mais cette concession faite, il s'agit de savoir si Dieu a établi ces causes pour s'épargner des volontés particulières et ne pas blesser la simplicité de ses voies. Or, c'est ce qu'il nie, et il le nie parce que, selon lui, Dieu ne peut être déterminé par aucunes dispositions de ces causes, puisque ces dispositions n'ont pas plus d'efficace que les êtres qui en sont le sujet. Et on s'explique comment ces êtres sont sans efficace. Dans le système de Malebranche, ils sont conservés comme ils sont créés, et pour eux la conservation n'est qu'une suite de créations; la conservation consistant dans des créations successives et détachées, il s'ensuit que

Dieu est la cause réelle des actes intérieurs des volontés, comme des mouvements des corps; qu'il y met et y fait tout; qu'il leur prête tout et n'en reçoit rien, qu'il n'y puise pas par conséquent des motifs de détermination. Ce n'est pas à moi, mais à l'auteur, ajoute Fénélon, à montrer comment cette doctrine, qui attribue tout à Dieu, ne blesse pas la liberté de l'homme.

Fénélon devait aussi tirer argument de la prière et l'opposer à Malebranche, comme une difficulté de plus dans son système. En effet, dit-il, d'où vient que nous demandons à Dieu diverses choses dans nos prières? c'est que nous croyons qu'il est libre de nous les accorder ou de ne les accorder pas. Quoiqu'il veuille dès l'éternité tout ce qu'il voudra dans la suite des siècles, nous ne laissons pas de le prier dans le temps pour des choses sur lesquelles il a formé éternellement un décret immuable; c'est que nous croyons qu'il a prévu, dès l'éternité, la prière que nous lui ferions dans le temps; que cette prière prévue a pu fléchir en notre faveur sa volonté libre; qu'ainsi notre prière a pour ainsi dire un effet rétroactif par la prescience de Dieu..... (P. 253.)

A la suite de quelques autres développements dans lesquels Fénélon s'attache à mettre Malebranche en contradiction avec lui-même, comme par exemple quand il montre que les causes occasionnelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, en augmentent le nombre, Fénélon, dis-je, objecte à l'auteur la difficulté d'expliquer comment les volontés créées sont libres, s'il est vrai que hors de Dieu il n'y a aucune véritable puissance et comment

si malgré cela elles sont libres, et qu'en vertu de leur liberté, elles ne choisissent pas ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre, l'ordre ne sera pas renversé, et comment Dieu ne sera pas l'instrument de ce renversement. « Il ne faut plus parler de providence, si Dieu laisse l'accomplissement de l'ordre même à la discrétion des créatures libres, sans les diriger à aucune fin. » (P. 260.) Et qu'entend-on, demande-t-il, par le mot de providence? ce n'est pas seulement l'établissement des lois générales et des causes occasionnelles, mais c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites. Or c'est une telle providence que la doctrine de l'auteur, sur les volontés particulières, détruit. Et celle qu'il met en place ne se proportionne pas aux besoins des personnes. « Considérez, peut-on dire à l'auteur, combien vous ôtez par ces principes tout ce qui peut adoucir les peines de la vie. Sans doute ce regard immédiat et particulier de Dieu sur nous (de Dieu), qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans lequel il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage notre espérance dans tous nos maux. Quoi! dira une personne affligée, je vois qu'un père foible et pécheur, outre les règles générales qu'il établit pour le gouvernement de toute sa famille, a encore les yeux particulièrement ouverts sur chacun de ses enfants; qu'il entre dans tout le détail de ses besoins, de ses dangers et de ses peines! M'arrachera-t-on la consolation de croire notre père qui est dans le ciel aussi bon, aussi compatissant que ce père terrestre? Faudra-t-il que je croie qu'il ne veut pas plus mon bien, qu'il ne veut en général que l'hiver succède à

l'automne et l'été au printemps? Est-ce donc en vain que j'ai cru que quand je suis accablé de maux, c'est sa main qui me frappe tout exprès pour m'humilier, et qu'il me tente à dessein de me faire tirer un fruit de la tentation?.... » (P. 261.)

Telles sont les objections les plus générales que Fénélon dirige contre la *Théodicée* de Malebranche; sa *Réfutation* en contient sans doute d'autres, mais qui ont quelque chose de plus spécial, et se rapportent particulièrement à la doctrine du *Traité de la nature et de la grâce;* j'aurai à en tenir compte quand j'examinerai ce traité. Mais pour le moment, et en ce qui regarde la pure philosophie, je crois avoir analysé tout ce que renferme d'essentiel son habile critique.

Il me resterait maintenant, après avoir mis en présence Malebranche d'un côté, Arnauld et Fénélon de l'autre, et, placé comme je le suis entre leurs doctrines opposées, à intervenir par quelques réflexions qui marquassent le sentiment que je crois moi-même devoir suivre.

Mais outre que je l'ai déjà en plus d'une occasion suffisamment indiqué, j'aime mieux attendre pour le développer mes études sur Leibnitz, et me réserver d'ailleurs une place dans ma *conclusion* pour en présenter provisoirement une explication suffisante.

Pour le moment donc, je m'abstiens de toute discussion, et dans le besoin que j'ai d'avancer et afin d'avancer, d'abréger, car je commence à m'effrayer de l'étendue de ce travail, je me hâte de passer à deux écrits de mon auteur que je me propose encore d'examiner : je veux parler du traité *de la nature et*

de la grace et *de la morale*; je commence par le premier.

CHAPITRE VIII.

TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE.

Ce traité, sur lequel j'ai déjà donné quelques détails dans la biographie de l'auteur, est, on le sait, composé de trois discours.

Dans le premier, Malebranche représente Dieu comme faisant à ses créatures tout le bien que sa sagesse et sa bonté lui permettent.

Dans le second, il montre comment le fils de Dieu, comme chef de l'Église, répand dans ses membres les grâces qu'il ne peut leur accorder comme sagesse éternelle.

Dans le troisième, il explique ce que c'est que la liberté, et comment la grâce agit en nous sans la blesser.

La doctrine qu'il y développe peut se résumer en ces points :

Dieu agit dans l'ordre de la grâce, comme dans celui de la nature, d'après des lois générales.

Il y a deux sortes de grâce, la grâce du rédempteur et celle du créateur ; il y a donc des lois générales pour l'une et l'autre également.

Qu'est-ce que la grâce du rédempteur ? On peut en juger par la concupiscence, dont elle est le contraire. La concupiscence, c'est le mauvais désir, c'est le désir du premier homme après sa chute ; la

grâce du Sauveur est le bon désir, le désir du second Adam, venu pour remédier au désordre causé par le premier; c'est une délectation réparatrice, c'est une sainte concupiscence, nécessaire à notre nature, parce qu'il fallait, dit Malebranche, opposer plaisir à plaisir, et combattre dans les cœurs une mauvaise impression par une impression opposée.

Les lois de cette grâce, toutes relatives à Jésus-Christ, consistent dans les divers désirs par lesquels il intercède et intervient auprès de son père pour provoquer en notre faveur des marques de la bonté divine; de sorte que si Dieu nous touche et nous prévient de ses secours et de ses dons, il ne le fait que pour son fils, qui seul a vertu pour le déterminer à ces actes. Et on s'explique ainsi comment les prières de Jésus-Christ, qui sont sans doute du Dieu, mais qui sont aussi de l'homme parce qu'il a en lui de l'un et de l'autre, ont à ce second titre quelque chose de particulier, et ne portent pas toujours la faveur céleste là où elle pourrait convenir, par exemple dans le cœur du juste près de fléchir et de succomber. « Comme âme humaine, dit Malebranche, Jésus-Christ ignore certaines choses, ou n'y pense pas, et il manque de science plutôt que de charité. »

Quant à la grâce du Créateur, pour savoir ce qu'elle est, il faut se rappeler que d'après l'auteur il y a deux principes qui déterminent les mouvements de notre âme, la lumière et le plaisir : la lumière, qui nous découvre les diverses espèces de biens; le plaisir, qui nous les fait goûter. Or, il y a une grande différence entre la lumière et le plaisir : la lumière nous laisse entièrement à nous-mêmes; elle ne fait aucun effet sur notre liberté; elle ne nous porte point

efficacement à aimer, elle fait seulement que nous nous y portons de nous-mêmes, et que nous aimons d'un amour de choix. Mais le plaisir détermine efficacement notre volonté; il nous transporte, pour ainsi dire, vers l'objet qui le cause ou semble le causer; il produit un amour naturel et nécessaire; il diminue notre liberté, partage notre raison et ne nous laisse pas entièrement à nous-mêmes. (P. 326.)

Cependant la lumière, de quelque manière qu'elle se produise en nous, mais principalement lorsqu'elle a beaucoup de rapport au salut, et qu'elle suffit à l'égard de ceux qui sont animés de charité, peut très-légitimement s'appeler grâce, quoique Jésus-Christ n'en soit pas la cause méritoire.

Telle est la grâce du Créateur; ses lois sont de deux sortes, les unes qui agissent en nous, les autres hors de nous; en nous, ce sont les divers mouvements de notre âme en vue de la vérité, c'est particulièrement l'attention, cette prière de l'esprit, par laquelle nous obtenons que Dieu nous éclaire, comme le répète souvent Malebranche. Si notre prière, en effet, n'était point interrompue et notre attention troublée, elle nous procurerait certainement ce que nous cherchons. Mais en l'état de chute et de faiblesse où nous sommes présentement, ce ne sont pour nous que des occasions inconstantes et variables de lumière et d'évidence. Hors de nous, il y a le commerce des personnes éclairées, les prédications, les lectures, certains faits moraux, comme la douleur de la perte d'un ami ou d'un parent, et même certains accidents physiques, comme une maladie, une blessure, qui peuvent contribuer à nous éclairer et à nous faire suivre la sagesse.

Mais si telles sont les deux grâces et les lois qui les règlent, il s'agit de savoir comment elles s'accordent avec la liberté. Pour résoudre cette question, Malebranche se reporte à sa théorie de cette faculté.

Selon cette théorie, la volonté est le mouvement continuel et naturel qui nous porte vers le bien en général ou vers Dieu, et par là même elle est invincible, elle n'a pas la liberté. La liberté consiste dans l'amour de certains biens particuliers et bornés, qui ne nous attirent pas irrésistiblement; nous pouvons en effet ne pas nous laisser entraîner à ces biens, soit en vue de Dieu lui-même, soit en vue d'autres biens que nous leur préférons; et ce pouvoir, cette non-invincibilité, selon l'expression de Malebranche, est ce qu'il appelle la liberté.

La liberté a par là même ses diversités et ses degrés; très-parfaite chez les esprits qui peuvent en tout temps surmonter les plus grands plaisirs en vue de Dieu, très-imparfaite chez ceux qui ne le peuvent jamais, ou du moins ne le tentent jamais. Ainsi, il y a des personnes qui sont plus ou moins libres; les enfants le sont moins que les hommes faits, les passionnés moins que les modérés; il y a des âmes vendues au péché qui y résistent moins, y peuvent moins résister lorsqu'elles veillent que des gens de bien lorsqu'ils dorment. (P. 336.) Par l'institution de la nature, tous sont bien également libres, mais le péché et la concupiscence ont fait l'inégalité.

Nous sommes donc naturellement plus ou moins libres; mais notre devoir est de conserver et d'augmenter notre liberté; or, nous ne le pouvons bien que par la grâce. Mais comment, sous l'une ou l'autre de ces formes, la grâce agit-elle sur la liberté pour

l'affermir ou l'étendre? Voilà ce qu'il faut maintenant déterminer.

Quant à la grâce de Jésus-Christ, elle est toujours efficace en quelque manière et diminue toujours la concupiscence. La concupiscence est un obstacle à la liberté, c'est comme un poids qui la charge et la fait incliner aux faux biens; la grâce de Jésus-Christ l'en décharge, la relève, la reporte vers les vrais biens. La grâce de lumière n'a pas la même force, elle n'est point efficace par elle-même, elle ne transporte pas, elle sollicite seulement; cependant elle ne laisse pas que d'avoir aussi sa vertu, elle est même suffisante à l'homme parfaitement libre et fortifié par la charité; mais l'autre seule est efficace.

Jusqu'à quel point l'est-elle? Cela dépend des dispositions dans lesquelles on se trouve. En général, elle n'est point invincible; parce que, chez la plupart des hommes, il y a toujours trop de vains plaisirs et de concupiscence qui lui sont contraires; mais, dans une âme parfaitement pure, elle ne rencontre point autant de résistance. « Lorsque l'esprit, dit Malebranche, voit clairement, par la lumière de la raison, que Dieu est son bien, et qu'il le suit vivement par le goût du plaisir, il n'est pas possible qu'il s'empêche de l'aimer.... Aussi l'amour qu'elle produit n'est point méritoire s'il n'est plus grand qu'elle.... Car lorsqu'on n'avance qu'autant qu'on est poussé invinciblement, ou plutôt qu'autant qu'on est payé comptant, on n'a pas droit aux récompenses. » (P. 339.)

D'où suit une explication du mérite et du démérite. En effet, d'après ce qui vient d'être dit, on mérite toujours lorsqu'on aime le vrai bien par rai-

son et non par instinct; de même qu'on démérite, quand on aime le faux bien par l'instinct du plaisir, pourvu néanmoins que l'on ne soit pas porté invinciblement à l'aimer; car lorsqu'on a naturellement si peu de liberté et de capacité d'esprit que le plaisir nous transporte d'une manière invincible, l'on ne démérite point. Aussi y a-t-il bien de la différence, dit Malebranche, entre une bonne action et une action méritoire, une action déréglée et une action déméritoire; l'amour d'un bienheureux est bon et n'est pas méritoire; l'amour d'un juste est souvent déréglé dans le sommeil et n'est point déméritoire.

Ici, à proprement parler, se termine la discussion de la question que s'est proposée l'auteur. Seulement il croit devoir ajouter encore quelques remarques sur les variétés et les degrés de l'une et de l'autre grâce, après quoi, il finit en ces termes: « Comme Dieu a une sagesse infinie, il est visible qu'il connoît clairement tous les effets qui peuvent résulter du mélange et de la combinaison de toutes ces choses..... J'avoue néanmoins que je ne conçois pas comment Dieu peut découvrir les suites des actions qui ne tirent pas leur infaillibilité de ses décrets absolus; mais je ne puis me résoudre à pousser la métaphysique aux dépens de la morale, et assurer, comme des vérités incontestables, des opinions contraires au sentiment intérieur que j'ai de moi-même.... Je sais bien qu'on peut me faire des objections contre la prescience des futurs contingents que j'admets en Dieu, desquelles je ne puis donner des solutions claires et évidentes; mais c'est peut-être que ces objections sont elles-mêmes rem-

plies d'obscurités et de ténèbres.... Au reste je puis répondre par d'autres objections qui me paroissent encore plus difficiles à résoudre. Je puis, des principes opposés aux miens, tirer des conséquences beaucoup plus dures et plus fâcheuses que celles qu'on prétend suivre de la liberté telle que je la suppose en nous. Je n'entre pas dans le détail de tout ceci, parce que je ne prends pas plaisir à marcher dans les ténèbres, ni à conduire les autres dans des chemins dangereux et tout environnés de précipices. »

Tel est, en résumé, le traité *de la nature et de la grâce*.

Il s'agirait maintenant de l'apprécier; mais le sujet en est en général trop voisin de la théologie, pour qu'il n'y ait pas quelque difficulté à qui n'est pas juge en ces matières à en rien décider d'une manière pertinente. En ce qui me regarde, je l'avoue, j'aime mieux laisser ce soin à des auteurs compétents [1] qu'à m'en charger indiscrètement. Je vais donc faire comme j'ai déjà fait, en plus d'une occasion, je vais mettre Malebranche aux prises avec ses adversaires, laissant le lecteur libre de prononcer entre l'une et l'autre partie.

Ainsi, d'abord Arnauld, dans ses *Réflexions philosophiques et théologiques*, et dans plusieurs *Lettres*, combat le système de Malebranche, tant sur la nature que sur la grâce. Mais comme, dans le traité qui nous occupe, malgré le titre qu'il porte, il s'agit beaucoup plus de la grâce que de la nature,

[1] Toutefois, si je ne craignais pas de m'avancer un peu, je dirais que j'ai cependant essayé dans un de mes *Discours d'ouverture* de traiter cette question au point de vue de la philosophie.

et que c'est même ailleurs, et particulièrement dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens* que ce deuxième point est traité, je puis me borner ici à ce qui touche la grâce.

Arnauld commence par résumer sur ce sujet la doctrine de saint Paul, de saint Augustin et des Pères, en huit propositions, entre lesquelles il tient surtout celles-ci pour capitales : « Que la prédestination est gratuite; et que l'efficace de la grâce est nécessaire pour toute action de piété. » Ce criterium posé, il juge en conséquence l'opinion de Malebranche, et marque ce qu'il y reconnaît tour à tour de vrai ou de défectueux. Ce qu'il y trouve de vrai, c'est qu'il y est établi que Dieu est le maître absolu des cœurs, et peut, quand il le veut, les convertir et les sanctifier; que la grâce de Jésus-Christ est toujours efficace, ou absolument, ou de quelque manière, qu'elle soit égale ou non à la concupiscence; qu'elle n'est point nécessaire pour pécher; qu'elle l'est pour faire le bien; qu'elle n'est pas commune à tous les hommes, et que la différence qu'elle met entre eux ne vient pas d'eux-mêmes, mais de Dieu.

Mais, à côté du vrai, il y a, selon lui, le faux, ou, tout au moins, l'obscur qui s'y montre également. Ainsi d'abord, à ses yeux, Malebranche n'est pas net, quant à l'impénétrabilité des desseins de Dieu, ni quant à la prédestination avant les mérites; on ne sait pas non plus quelle volonté il entend, quand il dit que Dieu veut véritablement que tous les hommes en général soient sauvés. Est-ce une volonté absolument efficace, ou seulement conditionnelle, conséquente ou antécédente? Il n'éclaircit pas ce point,

et cependant, selon qu'on le prend dans l'un ou l'autre de ces sens, on peut être ou n'être pas fidèle à la pensée des Pères. Mais voici de plus graves difficultés : si ce que dit Malebranche de la sagesse de Dieu est vrai, ce qu'il dit de sa volonté de sauver tous les hommes est faux. En effet Dieu ne veut rien que d'après les conseils de sa sagesse; sa sagesse lui commande de vouloir par les voies les plus simples; la condition des voies les plus simples est la perte d'un très-grand nombre d'hommes; donc, s'il ne veut rien que d'après sa sagesse, il ne veut réellement pas le salut de tous; que si, au contraire, on admet que Dieu veut réellement ce salut, ce qu'on suppose de sa sagesse, en avançant qu'elle ne se montre que par les voies les plus simples, est nécessairement faux. Ainsi, comme qu'on le prenne, il y a contradiction entre cette espèce de sagesse et cette espèce de volonté que Malebranche prête à Dieu.

Arnauld attaque ensuite la théorie des causes occasionnelles appliquée à la grâce. Il y voit pour conséquence l'absence d'initiative de la part de Dieu. Il faudrait, par exemple, qu'il n'eût jamais accordé de grâce à aucun infidèle, à aucun pécheur, ou à aucun juste, par un dessein spécial de faire croire cet infidèle, se convertir ce pécheur, et persévérer ce juste. « Je sais bien, ajoute Arnauld, que le père Malebranche en veut trouver la cause occasionnelle dans Jésus-Christ; on en parlera en son lieu, et on espère faire voir qu'il n'y eut jamais rien de plus contraire à l'Écriture et au bon sens. Mais il me suffit ici qu'il soit d'accord que ce seroit être pélagien de vouloir que le commencement soit de nous, et la

suite de Dieu. Au lieu que l'un et l'autre est de nous et de Dieu, de nous qui le faisons et de Dieu qui nous le fait faire. » (P. 617.) Car il suit de là que Dieu n'étant pas moins l'auteur de la préparation à la grâce que de ce qu'il donne ensuite de cette préparation, comme la prière, la vigilance et la victoire, tout ce qu'on peut dire de raisonnable est que, dans cette suite de moyens, il en est quelques-uns qui peuvent être regardés comme causes occasionnelles des autres.

Tout le troisième livre des *Réflexions* est consacré à la réfutation de cette proposition : « Que Jésus-Christ comme homme est la cause occasionnelle de la grâce ; » mais ici la discussion est purement théologique ; je ne la suivrai donc pas dans ses divers développements; je me bornerai à en rapporter le résumé présenté par Arnauld lui-même sous forme géométrique. (P. 733.)

Une nature intelligente, qui n'aurait jamais aucune volonté ni aucun désir que Dieu ne les lui eût donnés en la déterminant à les avoir, ne pourrait jamais être cause occasionnelle.

Donc, si l'âme de Jésus-Christ n'a jamais aucune volonté ni aucun désir que Dieu ne la détermine à les avoir, elle ne pourra être cause occasionnelle.

Or c'est une suite nécessaire de l'union de l'âme de Jésus-Christ avec le Verbe, que la volonté humaine soit toujours mue par la volonté du Verbe; d'où il s'ensuit qu'elle n'a jamais eu de volonté ou de désir que la volonté divine ne l'ait déterminée à les avoir.

Donc il n'est pas possible que l'âme de Jésus-Christ soit la cause occasionnelle de la grâce.

On sait quel était Arnauld en matière de contro-

verse; il ne lâchait pas aisément prise; il fut particulièrement tenace dans ses disputes avec Malebranche; aussi, en ce qui regarde la grâce, il ne l'attaque pas seulement dans les *Réflexions*, il le poursuit aussi dans des *Lettres*, et dans l'une d'elles se trouve, entre autres, ce passage que je cite à peu près en entier, parce qu'il a l'avantage de reproduire d'une manière assez piquante deux des principales objections qu'il lui adresse sur cette matière. « Personne, lui dit-il, avant vous, voulant expliquer la grâce de Jésus-Christ et le mérite des bonnes œuvres, a-t-il mêlé ensemble deux erreurs aussi opposées que celle de Luther et de Pélage? Pour mieux comprendre cela, il faut remarquer que Luther et Pélage ont tiré deux conséquences contraires et également fausses d'une proposition qui leur est commune. Cette proposition est que : il ne peut y avoir ni liberté ni mérite dans les actes que Dieu nous feroit faire par une grâce efficace, qui ne manqueroit jamais d'avoir son effet. Car Luther en a conclu que, puisque l'Écriture nous apprend que Dieu forme par l'efficace de son esprit et de sa grâce tous les bons mouvements de la piété chrétienne, il n'y a ni mérite ni liberté dans les actions de piété; et Pélage, au contraire, que, puisque les manichéens avoient été condamnés par l'Église pour avoir nié le libre arbitre, et qu'on demeure d'accord que les fidèles méritent le ciel par leurs bonnes œuvres, il falloit reconnoître que ce n'est point Dieu qui par l'efficace de sa grâce nous détermine à les faire. Il paroît difficile que vous soyez tombé dans l'une et l'autre erreur, et c'est cependant ce qui résulte de certains passages de votre traité (suivent ces passages dans la lettre d'Ar-

nauld); ...... voilà votre doctrine; c'est Luther et Pélage. » (P. 109.) Que d'embarras, que de brouilleries tant théologiques que philosophiques! dit ailleurs Arnauld (*Réflexions*, p. 717); et ailleurs encore comme expression de son jugement général sur le livre de Malebranche : « En vérité, il n'y a pas de sujet de s'étonner qu'un savant évêque (Bossuet), qu'on avoit prié de lire le traité de *la nature et de la grâce*, pour en savoir son sentiment, ait fait connoître ce qu'il en pensoit en écrivant sur un billet ce peu de paroles : « Nova sunt quæ dicitis, « mira quæ dicitis, falsa quæ dicitis. » Il ne voulut pas ajouter ce qui suit dans le passage du saint (saint Augustin); mais maintenant on le peut. Voici donc cette suite : « Nova cavemus, mira stupemus, « falsa convicimus. » (P. 643.)

Fénélon vient après Arnauld; mais sans le répéter, quoique cependant il se rencontre et doive se rencontrer avec lui dans certains arguments. Mais Fénélon est peut-être encore plus sévère et plus décisif; car, d'une part, il ne fait pas la moindre concession à l'auteur, il n'en approuve rien, et, de l'autre, il parle de scandale et de désaveu. C'est dans sa *Réfutation* du système du père Malebranche que se trouve cette vive critique du traité *de la nature et de la grâce*; ainsi, après avoir successivement attaqué ce système sur la manière dont il explique l'ordre inviolable de Dieu, sa liberté, sa science, ses volontés et ses voies, c'est-à-dire tout ce qui a rapport à la théodicée générale, il le suit dans sa solution de la question particulière de la grâce, et voici les principales objections qu'il lui oppose dans une suite de raisonnements qui ne sont pas moins remar-

quables par l'abondance que par la rigueur, et par la force que par la finesse et l'habileté de l'argumentation.

Au chapitre XXVII, qui se lie lui-même aux précédents, et en est comme la conséquence, Fénélon établit qu'il faut renverser le dogme catholique de l'incarnation, ou avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionnelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière. En effet, s'il est vrai, par les principes de ce dogme, que la conformité de la double nature de Jésus-Christ homme et Dieu tienne à ce que l'une vient de l'autre, et s'y rapporte comme à sa source, il n'en faut pas davantage pour détruire tout le système sur la grâce, puisqu'alors Jésus-Christ, qui n'est à Dieu cause occasionnelle de rien, ne saurait l'être de la grâce, ainsi que le veut Malebranche.

« Mais si l'âme de Jésus-Christ, en qualité de cause occasionnelle dans l'ordre de la grâce, détermine la volonté de Dieu, sans être auparavant déterminée par celle même de Dieu, il s'ensuit qu'il fait sa propre volonté, et bien loin qu'il fasse celle de Dieu, c'est Dieu qui fait la sienne. » (P. 279.)

Si, de plus, on soutient logiquement que l'âme de Jésus-Christ, comme cause occasionnelle de la grâce, a prié pour un homme plutôt que pour un autre, on renverse le mystère de la prédestination. En effet, à moins qu'on n'admette que le Verbe dirige l'âme de Jésus-Christ dans tous ses désirs, et particulièrement dans chaque prière qu'elle fait pour les hommes, la source de la prédestination éternelle n'est plus en Dieu, elle est dans l'âme de Jésus-Christ.... C'est cette volonté humaine qui choisit dans sa prière, par conséquent c'est elle qui sépare, qui discerne, qui

décide ; c'est elle qui fait tout ce qu'il y a de réel dans la prédestination; et Dieu n'y a aucune part, que celle de la ratifier et de l'exécuter. Or, cette destination, qui devient humaine, n'est plus celle dont parle saint Paul, et dont il dit : O profondeur de la sagesse de Dieu! (P. 283 et 284.)

Mais ce n'est pas tout encore. Si l'auteur pense que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'âme de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres, il tombe dans l'erreur des semi-pélagiens. « Si saint Augustin dit, à la vue de ce profond mystère de l'élection divine : que les mérites humains se taisent, les mérites humains, flattés par la doctrine de l'auteur, lui répondront : C'est nous qui discernons les hommes; c'est en nous et non dans les conseils impénétrables de Dieu qu'il faut chercher la source de la prédestination; nous nous glorifions parce que, sans avoir été prévenus d'aucun secours surnaturel, nous avons attiré la préférence et l'élection de Jésus-Christ, qui fait l'élection divine (p. 283)... et la grâce, selon l'expression de saint Augustin, ne serait plus une grâce, ce serait une dette. »

Viennent ensuite quelques autres objections qui rentrent en partie dans celles d'Arnauld, et que, par cette raison, nous pouvons omettre.

Enfin, Fénélon, considérant non plus la source de la grâce, mais cette grâce elle-même, soutient, contre Malebranche, que son explication à cet égard ne peut convenir avec les principes du dogme catholique sur le même point. Ainsi il lui reproche d'avoir fait de la grâce un plaisir et non un vouloir, une seconde concupiscence et non un véritable amour,

un sentiment par lequel on aime Dieu sans doute, mais comme on aime un instrument de musique. Or, si c'est là la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, elle est plutôt un poison.

Comme on vient de le voir, Fénélon n'a pas été, pour la doctrine de Malebranche, un moins sévère et moins ferme adversaire qu'Arnauld, et, comme lui, il s'est appuyé de l'autorité de Bossuet. On pourrait donc, après eux, négliger les autres auteurs qui ont combattu Malebranche. Cependant il peut y avoir quelque intérêt à en mentionner encore un ou deux. Ainsi je nommerai Boursier, qui, sans l'avoir expressément et de tout point attaqué, et même souvent en se rapprochant de lui, l'a néanmoins, en plus d'un endroit de son ouvrage sur la *Prémotion physique*, touché en termes généraux (dans le chapitre des *Voies de Dieu* en particulier). Quant au P. du Tertre, que j'ai caractérisé précédemment, j'extrairai quelques-unes de ses objections tirées de son chapitre sur *la grâce*, page 87, tome III, et des chapitres suivants.

Après avoir fidèlement analysé la doctrine de Malebranche, le P. du Tertre la réduit à trois articles, qu'il discute successivement.

1° Il ne pense pas qu'on puisse bien distinguer ni par conséquent admettre les deux grâces de Malebranche; il n'y en a qu'une selon lui, celle de sentiment, laquelle implique l'autre, parce que tout bon mouvement suppose une bonne pensée, selon une expression de saint Augustin; et ces paroles du concile de Trente : « Tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, » et quant à la grâce de lumière, elle n'est pas plus une grâce que ce n'en

est une d'avoir la raison pour connaître et deux bras pour travailler.

2° Quant à l'efficace de la grâce, jamais, selon le P. Malebranche, le pécheur n'y peut résister, d'où il suit que, quand il n'est pas converti, c'est que Dieu ne le veut pas. De plus, elle est expliquée en de tels termes, et rapportée à une telle mécanique, que la vraie liberté, entendue sans équivoque au sens catholique, n'y paraît pas avoir plus de part qu'elle n'en a dans les mouvements d'une balance, par l'application des poids. (P. 119.)

Néanmoins il est loin de lui attribuer ces pensées; il aime mieux croire que l'auteur, emporté par son imagination, a poussé trop loin une comparaison.

3° En ce qui regarde notre coopération à la grâce, voici ce qu'enseignent la saine théologie et la doctrine pure de l'Église : « La volonté excitée par la grâce de Jésus-Christ se détermine très-librement à suivre l'inspiration du Saint-Esprit; la grâce, qui a trouvé la volonté fidèle à ses premiers mouvements, agit de plus en plus dans cette volonté, laquelle agit réciproquement et toujours librement avec la grâce; enfin, l'une et l'autre continuent d'agir ensemble; l'action de celle-là prévient et accompagne l'action libre de celle-ci, jusqu'à la fin et à la consommation de la bonne œuvre, qui n'est par conséquent l'effet ni seulement de la grâce ni seulement de la liberté, mais qui est en même temps l'ouvrage de la grâce et de la volonté, ou plutôt de la grâce avec la volonté : *Non ego sed gratia Dei mecum...* » (P. 123.)

Voyons si les sentiments nouveaux s'accordent avec cette doctrine. Oui, en apparence et dans les termes;

mais au fond, et à les considérer dans le sens général du système métaphysique de l'auteur, il n'en est plus de même; ainsi, certainement, d'après sa théorie de la volonté et de l'inefficace des causes secondes, l'âme humaine n'a aucune part libre à ce que fait en elle la grâce de Jésus-Christ; elle est le sujet entièrement passif de l'impétuosité que lui donne la délectation prévenante.

Après ces trois articles, vient un point sur lequel les autres adversaires de Malebranche, et en particulier Fénélon, comme on l'a remarqué, ont beaucoup insisté, et qui est en effet capital. Il s'agit de la distribution de la grâce et des lois qui la règlent. Le P. du Tertre attaque à son tour cette explication de l'auteur. « Chez tous les Pères, dit-il, et chez tous les docteurs, la dispensation de la grâce a été regardée comme un des mystères les plus cachés; chez Malebranche, elle n'est pas plus un mystère que la pluie qui tombe dans nos jardins; en effet, Dieu, selon lui, ne doit pas donner sa grâce par des volontés particulières, mais à l'occasion de certaines causes et en vertu de lois générales. Mais la difficulté était d'inventer des causes occasionnelles qui convinssent aussi bien à la distribution de la grâce que le choc à la distribution du mouvement. Or, il est allé chercher ces causes dans les désirs de l'âme sainte de Jésus-Christ; en sorte que de même que les désirs de notre âme, quand nous voulons remuer le bras ou la jambe, déterminent Dieu à pousser les esprits animaux dans les muscles qui servent à ces mouvements, de même les désirs de l'âme de Jésus-Christ, quand elle souhaite que la grâce soit donnée à certaines personnes, détermine Dieu à imprimer

dans ces personnes un sentiment de plaisir qui les porte à l'aimer. »

Sur quoi il y a plusieurs réflexions à faire, continue le P. du Tertre : Ainsi, d'abord il suivrait de cette hypothèse que quantité d'âmes, auxquelles Jésus-Christ, ce divin architecte tout occupé des besoins de son temple, ne songerait pas, ne les jugeant pas nécessaires à ces besoins, resteraient privées de la grâce; en second lieu, cette grâce, qui ne serait pas proportionnée aux dispositions de ceux qui la recevraient, ne servirait pas plus à certains cœurs pour y faire naître les fruits du salut que la pluie aux sablons ou aux grands chemins; de plus, il y aurait un grand sujet de découragement pour les justes, à penser que Dieu démentirait sa sagesse, s'il agissait par des volontés particulières, et que ce serait en quelque sorte le tenter que de le prier; enfin l'auteur justifie la sagesse et la bonté de Dieu aux dépens de Jésus-Christ, en rejetant sur sa personne adorable toutes les irrégularités qu'il trouve dans la distribution de la grâce.

Quant à la préparation que l'homme peut apporter à la grâce, c'est toujours la faute des pécheurs, selon la nouvelle doctrine, si la grâce ne peut prendre dans leur cœur; qu'ils fassent comme les laboureurs sages et diligents, qu'ils se préparent aussi à recevoir la pluie du ciel. Le P. du Tertre croit que les semi-pélagiens s'accommoderaient volontiers de cette nouvelle théologie; ils diraient en conséquence que, quand il pleut également sur un champ labouré et ensemencé, et sur un autre qui est en friche, ce n'est point la pluie qui met une différence entre ces deux champs, que c'est uniquement la diligence du laboureur qui a préparé le premier, et la paresse de celui

qui a négligé le second. Du reste, il reconnaît que l'auteur entrelace tout ceci de plusieurs réflexions très-sensées, et qui repoussent plutôt qu'elles ne favorisent le semi-pélagianisme.

Telle est, en y joignant quelques remarques sur la prédestination, et la manière dont l'entend Malebranche, remarques qui n'ont rien de neuf après celles de Fénélon, la critique que fait le P. du Tertre du traité *de la nature et de la grâce*.

Que conclure maintenant de toutes ces discussions dans lesquelles nous avons vu Malebranche aux prises avec ses divers adversaires? C'est que Malebranche, en appliquant son système philosophique à une question de théologie, s'est écarté de plus d'une manière, dans la solution qu'il a proposée, du sens d'une sévère et exacte orthodoxie : ainsi par exemple il est clair que sa théorie des causes occasionnelles ne lui permet de bien faire, dans l'opération de la grâce, ni la part de Dieu ni celle de Jésus-Christ, et qu'elle le condamne logiquement à soumettre le père au fils, la conduite du premier aux volontés du second, ce qui est un renversement de leurs rapports naturels; et je n'insiste pas sur d'autres erreurs, qu'ont tour à tour marquées Arnauld, Fénélon et du Tertre. En outre, ce n'est pas seulement comme théologien, c'est aussi comme philosophe que Malebranche donne prise sur lui, ainsi que je l'ai montré précédemment; de sorte que le traité *de la nature et de la grâce* laisse sous ce double rapport plus d'une chose à désirer.

Cependant il témoigne toujours de ce dessein élevé, qu'il faut reconnaître dans Malebranche, de faire servir, comme il le dit, la métaphysique à la religion, et de répandre sur les vérités de la foi cette lumière

qui rassure l'esprit et le met bien d'accord avec le cœur[1]. Aussi, malgré ces défauts, est-ce un ouvrage qui doit être considéré, réuni aux *Méditations chrétiennes* et aux *Entretiens*, comme servant pour sa part à former une digne introduction à la *Théodicée* de Leibnitz, dont une des constantes pensées est en effet de porter la philosophie dans la théologie, l'explication dans les dogmes, et de montrer ainsi la conformité de la raison et de la foi. Malebranche a été animé du même dessein, et a fait plus d'une tentative pour le réaliser. Que ce lui soit, comme à Leibnitz, un titre considérable dans l'histoire de la philosophie moderne.

CHAPITRE IX.

TRAITÉ DE MORALE.

Après le traité sur *la nature et la grâce*, qui se rattache encore aux ouvrages de théodicée de Malebranche, je passe à sa *Morale*, et c'est par où je termine la longue étude que je lui ai consacrée.

La *Morale* de Malebranche est divisée en deux parties dont l'une traite de la vertu et l'autre des devoirs.

La vertu, selon lui, se conçoit et s'explique par l'ordre.

L'ordre est le rapport des idées entre elles, mais plus particulièrement des idées de perfection : car ce sont celles-là surtout qui emportent obligation.

[1] *Entretiens.*

Or, la vertu est l'amour obligatoire de l'ordre.

Et comme il n'y a au fond qu'un ordre, il n'y a non plus qu'une vertu, qu'un amour de l'ordre.

Mais si la vertu est l'amour de l'ordre, elle est par là même l'amour de Dieu, substance des idées et de leurs rapports, et par suite aussi celui du prochain en vue de Dieu, qui nous commande de l'aimer.

La vertu est l'amour de l'ordre, à une condition toutefois : c'est que cet amour soit libre, dominant et habituel; et qu'il soit de plus préparé par certaines qualités, telles que la force et la liberté d'esprit, et certains secours que procure la grâce.

Ainsi constituée, la vertu est à la fois science et obéissance.

Si telle est sa nature, on comprend ce que sont par là même les devoirs qui en dérivent; ce sont des *jugements* et des *mouvements*, qui ont pour objet les divers attributs de Dieu et les divers états de l'homme.

Ainsi d'une part ils regardent la sagesse, la bonté et la puissance divines, de l'autre la société humaine tant politique que domestique.

Juger que Dieu seul a la lumière, l'amour et l'efficace et agir en conséquence, c'est-à-dire ne chercher et ne voir que lui, ne s'attacher qu'à lui, ne compter que sur lui, tels sont les principaux devoirs religieux.

Pour les devoirs sociaux, ils consistent également en jugements et en actes dont le but est de rendre à l'homme ce qui lui est dû comme à Dieu, et à cause de Dieu; ainsi reconnaître et voir en notre semblable une créature qui tient son être et sa nature de la bonté divine, et l'aimer, le respecter, le se-

courir et le guider en conséquence; voilà l'esprit de ces devoirs.

Telle est, rigoureusement réduite à ses éléments les plus simples et privée des riches développements au moyen desquels il l'expose, la doctrine morale de Malebranche.

Je ne l'aurais pas toutefois suffisamment fait connaître, si je n'en marquais encore par quelques traits l'esprit général et la pensée.

Ainsi, en parlant de l'ordre, qui, comme on l'a pu voir, est le point capital de toute cette théorie, il dit : « Il est vrai que l'ordre immuable est de difficile accès...... mais s'il est trop abstrait, je veux qu'on lui donne du corps, qu'on le rende sensible, qu'on le revête en plusieurs manières pour le rendre aimable à des hommes charnels, qu'on l'incarne, pour ainsi dire, mais qu'il soit toujours reconnoissable, qu'il soit toujours l'objet de la raison. » (P. 405.) « Mais, dit-on, la raison est corrompue; elle est sujette à l'erreur; il faut la soumettre à la foi. La philosophie n'est que la servante. Il faut se défier de ses lumières. Perpétuelles équivoques....... la religion c'est la vraie philosophie. Ce n'est pas, je l'avoue, la philosophie des païens, ni celle des discoureurs qui disent ce qu'ils ne conçoivent pas, et qui parlent aux autres avant que la vérité ait parlé à eux-mêmes. La raison dont je parle est infaillible, immuable et incorruptible; elle doit toujours être la maîtresse; Dieu même la suit....... L'évidence est préférable à la foi; car la foi passera, et l'intelligence subsistera éternellement; la foi est véritablement un grand bien; mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence....... la foi sans intelligence, la foi sans lumière ne peut rendre

solidement vertueux : c'est la lumière qui perfectionne l'esprit et règle le cœur. » (P. 406.) L'auteur ajoute encore dans le même sens : « Il y a même des personnes de piété qui prouvent par la raison qu'il faut renoncer à la raison, que ce n'est pas la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens....... de sorte qu'il se trouvera peut-être des gens qui seront scandalisés que je fasse cet honneur à la raison, et qui s'imagineront que je me révolte contre les autorités légitimes à cause que je prends son parti....... Mais que le commun des hommes vive d'opinion ou se laisse aller où sa propre imagination le conduit; pour nous, rentrons en nous-mêmes et consultons la vérité intérieure. » (*Ibid.*)

Je ne puis résister au désir de citer aussi ce passage dans lequel l'auteur s'attache à montrer ce qu'est l'ordre : « Il y a une substance intelligible commune à toutes les intelligences, substance immuable, nécessaire, éternelle. Tous les esprits la contemplent sans s'empêcher les uns les autres; tous la possèdent sans se nuire les uns aux autres; tous s'en nourrissent sans rien diminuer de son abondance. Elle se donne à tous et tout entière à chacun; car tous les esprits peuvent, pour ainsi dire, embrasser une même idée dans un même temps et en différents lieux; tous la posséder également, tous la pénétrer et en être pénétrés. Deux hommes ne peuvent pas se nourrir d'un même fruit, embrasser le même corps....... toutes les créatures sont des êtres particuliers qui ne peuvent être un bien général et commun. Ceux qui possèdent ces biens particuliers en privent les autres, et par là les irritent et en font des envieux; mais la raison est un

bien commun, qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent ; car c'est un bien qui ne se divise pas par la possession, qui ne s'enferme pas dans un espace, qui ne se corrompt pas par l'usage. La vérité est indivisible, éternelle, immuable, incorruptible. » (P. 450.)

Après cette exposition, je ne discuterai pas précisément, mais j'apprécierai cependant dans ses points principaux la morale de Malebranche.

Et d'abord j'y trouve ce principe général, que la vertu est une, ou que s'il y en a plusieurs elles ne sont que des applications d'une seule et même vertu, laquelle est l'essence même et le fond de toutes les autres.

Il l'établit bien en montrant que comme la vertu est l'amour de l'ordre, et qu'il n'y a pas en soi plusieurs ordres, plusieurs biens, mais un seul, il n'y pas non plus plusieurs vertus. Sans doute il y a des biens particuliers, mais que sont-ils? des dépendances ou des faces du bien suprême? Des choses qui ne sont bonnes que par *rapport*, selon une expression de Malebranche. Il en est de même des vertus, elles n'ont ce caractère que par *rapport*.

Ainsi, il n'y a de force, de prudence, de justice, de vertus particulières, en un mot, que par l'amour de l'ordre ; sans cet amour elles ne seraient que des apparences de vaines formes.

Mais une grave question, qui mérite d'être approfondie, ainsi que la solution que Malebranche en a donnée, est celle de l'ordre lui-même. Quel est-il selon lui? On le sait, le résultat des rapports entre les idées.

Or, parmi ces idées, n'est pas, du moins pour nous

(on se rappelle à cet égard la doctrine de Malebranche), l'idée même de l'âme : par conséquent l'ordre en ce qui la regarde est comme voilé à nos yeux, c'est-à-dire que l'ordre moral nous échappe et nous surpasse ; que par suite l'objet, le but de la vertu n'est plus que la vérité du géomètre et du physicien ; que la vertu elle-même n'est que la pratique de cette vérité, et la morale une application d'une philosophie qui se borne au nombre et à l'étendue ; de sorte que Malebranche, pour avoir fait en métaphysique la faute de méconnaître l'idée de l'âme, est condamné en morale à ne proposer, au moins s'il veut être conséquent, que des règles relatives à l'ordre physique, et que ce magnifique palais d'idées, pour rappeler l'expression d'Arnauld, qui devait être couronné et comme consacré par les pures images et les types divins de la justice et de la sainteté, finit par n'être plus un temple, un lieu sacré, mais seulement un monument d'une sublime géométrie.

Voilà le vice capital de la solution de Malebranche. Y en a-t-il une meilleure? je le crois, je l'espère, mais je ne voudrais cependant pas m'engager à la proposer ; je me bornerai seulement ici à quelques courtes réflexions [1].

La question de l'ordre en morale n'est autre que celle du bien. Or toute recherche touchant le bien semble devoir être commencée par une nette distinction du bien dans le sujet et du bien dans l'objet, du bien dans l'âme et hors de l'âme.

Il faut donc d'abord se demander ce qu'est le bien dans l'âme ? C'est la vertu. Mais la vertu n'est pas

[1] Voir au surplus mon *Cours de morale*, particulièrement dans la préface de la deuxième édition.

une chose simple en elle-même, et elle se compose de divers éléments qu'il faut savoir y discerner. Ainsi elle est avant tout, intelligence et science, mais science d'un objet qui n'est pas seulement intelligible, qui est en outre obligatoire, qui est une vérité et une loi, qui est le but et la règle de la vie. Cette science, c'est la sagesse; mais la vertu n'est pas tout entière dans la sagesse, elle est aussi dans l'amour. La vertu sans l'amour serait certainement incomplète. L'amour, c'est la charité, et sans la charité la vertu manquerait de son élément de vie et de mouvement, de ce zèle, de cette affection sainte qui fait non-seulement agir, mais respirer, mais vivre et brûler pour le bien.

La vertu est l'amour; or selon que cet amour est contrarié ou favorisé dans ses nobles inclinations, l'âme souffre ou jouit, elle répugne ou s'attache, elle craint et espère, se réjouit ou regrette, est sujette, en un mot, à toutes les émotions naturelles au cœur humain; il n'y a du moins que dans la sainteté, dans la parfaite union au bien, qu'elle est l'amour, sans trouble, et une inaltérable simplicité de contentement et de bonheur. Mais tant qu'elle n'est que la vertu militante et laborieuse, éprouvée et imparfaite, elle est exposée à toutes les vicissitudes d'un amour tour à tour satisfait ou blessé.

La vertu est sagesse, elle est amour; mais n'est-elle pas encore autre chose? Oui, certes, elle est volonté, elle est effort, elle est le libre effort en vue du bien. La vertu c'est la force, qui d'après les lumières de la raison et les mouvements de l'amour, se porte après conseil à un acte honnête et juste. Or il n'y a dans l'âme une telle force que par l'exercice

de la liberté. Point de vertu sans sagesse, point de vertu sans amour, mais aussi point de vertu sans la libre volonté ; et même, il faut le dire, la libre volonté en même temps qu'elle est l'élément définitif, est aussi l'élément caractéristique de la vertu. La sagesse et l'amour n'en sont, à proprement parler, que les conditions nécessaires ; la liberté en est l'achèvement, elle la couronne, la consacre, elle en marque la personnalité et la dignité.

Telle est la vertu en elle-même ; — qu'est-elle dans ses suites et ses conséquences ? particulièrement quand elle est laborieuse et éprouvée, elle a pour effet le mérite ou le droit à l'estime, et non-seulement à l'estime, mais à la bienveillance, à la consolation, au concours et à l'assistance ; le bonheur, en un mot, est le prix comme le besoin de la vertu. Mais ce prix l'obtient-elle toujours, et peut-on le compter comme un des résultats qu'elle entraîne avec une infaillible constance ? Ici il faut distinguer. Certes la vertu n'a pas toujours, elle a même bien rarement sa récompense immédiate, complète et sans retour ; mais même en ce monde elle en a déjà, quoique avec des vicissitudes, des retards et des défauts, un commencement et une première expérience. Car les choses et les hommes y sont tellement disposés que, même dans les pires des conditions, mais surtout dans les meilleures, il y a toujours une certaine justice rendue à celui qui en est digne, et comme la promesse et l'espérance d'une justice meilleure. Si le cours des événements est réglé sur cette terre par la divine providence, de telle sorte que souvent il paraisse dur et difficile aux bons, ce n'est jamais dans un dessein de malice, mais de bonté ; c'est momentanément,

et non à tout jamais, c'est pour les exercer et non pour les tourmenter, c'est pour leur ménager à la longue et au moyen d'occasions sagement amenées le triomphe et le bonheur. Si donc la vertu tarde tant en général à être rémunérée ici-bas, c'est qu'elle y est dans un état non de justice mais d'épreuve, et qu'encore inachevée, chancelante et sujette à faillir, il faut qu'avant d'être récompensée elle soit consommée, consolidée, exempte de fautes et de faiblesses; il n'y a nulle nécessité morale, nulle raison de droit qui oblige Dieu à rendre une âme parfaitement heureuse avant qu'elle se soit rendue elle-même bien et dûment vertueuse, et il y a des motifs de prudence et de sage institution à suspendre la rémunération jusqu'à la parfaite consommation de l'œuvre. Il y a d'ailleurs toujours, pour qui a fait ou même seulement voulu le bien, une satisfaction intérieure, une joie de conscience, une douce paix du cœur, qui ne suffisent pas sans doute, mais qui sont du moins l'avant-goût et le premier principe d'une plus pure félicité; et c'est là une conséquence de la vertu qui ne lui manque jamais, qui ne s'en sépare pas plus que ne se sépare dans la conscience le sentiment d'une action, de cette action elle-même.

Ainsi, tout considéré, le bonheur présent ou futur, en jouissance ou en espérance, mais finalement infaillible, quels qu'en soient d'ailleurs dans les conseils de Dieu, le moment et le mode, voilà, avec le mérite qui l'appelle et le justifie, la suite légitime de la vertu.

Idée avec obligation, amour avec inclination, effort et ferme résolution, mérite et par suite rémunération, telle est la vertu, tel est le bien dans l'âme, dans le sujet; qu'est-il hors de l'âme et dans l'objet? Il est

tout ce qu'il paraît dans la marque que l'âme en porte en elle, lorsqu'elle est vertueuse ; il est le modèle de cette copie, l'exemplaire de cette image, le type de cette réalité objective, comme diraient les cartésiens, seulement il l'est comme l'est toujours l'infini à l'égard du fini, sans aucun des défauts inhérents à tout ce qui est borné : il l'est comme Dieu lui-même dans l'espèce de ressemblance qu'il a avec ses créatures. Il faut en effet en juger comme on juge des choses divines, par les choses humaines élevées à l'état divin [1].

Or, d'après ce principe que devons-nous penser du bien absolu et en soi ? avant tout, qu'il est intelligible et saint, puisqu'il s'exprime en nous, par une idée et une règle, puisqu'il y a en nous pour le représenter l'intelligence et le devoir. Mais non-seulement il est intelligible et saint, il est l'intelligible et le saint mêmes, le premier intelligible et le premier saint, l'objet suprême de la sagesse, la vérité des vérités, comme la règle des règles.

De plus et toujours, par la même raison, il est l'aimable et le désirable, l'objet attrayant par excellence, la chose adorable entre toutes.

Et par la même raison encore, s'il est de difficile et laborieux accès, il n'est pas absolument au-dessus de nos efforts, et si haut qu'il soit placé, il n'est pas hors de la région du praticable et du possible : il est même le possible et le praticable avant tout, il est le souverain but de la vie, et rien ne doit se faire que pour lui et par rapport à lui ; il est la grande affaire de notre âme.

[1] Ici de nouveau je crois devoir renvoyer à la préface de mon *Cours de morale*, deuxième édition.

Par suite il est aussi le juste, car ce n'est que devant le juste que se déclare le mérite, et le droit qui est en nous suppose nécessairement hors de nous un principe qui y réponde, et ce principe est le bien. Ainsi le bien est le juste, comme il est l'intelligible, le sacré, le désirable. Mais il a de plus avec la justice, l'attribut qui la rend efficace, il a la puissance de la récompense, le pouvoir de rendre heureux; il se communique en effet comme un principe de bonheur, et nous jugeons par ce qu'il nous en donne ce qu'il est capable de nous en donner. Dans son infinitude il est une source inépuisable de joie et de félicité, il est la béatitude même.

Voilà ce qu'il est dans ses attributs. Mais en lui-même qu'est-il, quel est cet être qui est l'intelligible, le saint, l'aimable, etc.?... Nous résoudrons cette nouvelle question d'après le même procédé qui nous a servi à résoudre les autres, c'est-à-dire encore une fois en raisonnant du sujet à l'objet, en faisant application de la psychologie à l'ontologie.

Or, selon cette méthode, s'il est vrai que le sujet, le sujet volontaire de la vertu, que l'être qui est par sa vie en conformité avec le bien, ait l'intelligence, l'amour et la libre volonté, et avec ces facultés, les propriétés qu'elles présupposent, l'activité, l'unité et l'identité personnelle, qu'il soit par conséquent une force morale, une âme, n'en faut-il pas conclure que le bien en soi est aussi une âme? En effet, si le bien dans le sujet a une existence telle, comment le bien dans l'objet n'en aurait-il pas une analogue? L'âme en l'un ne prouve-t-elle pas l'âme en l'autre, et en Dieu comme en nous, n'y a-t-il pas ce qui entend, ce qui aime et ce qui veut, ce qui fait

l'âme, en un mot, et, comme dans ce qu'il est il est infini, n'y a-t-il pas l'âme infinie, l'âme absolue, l'âme excellente entre toutes les autres?

S'il en est ainsi, le bien n'est plus seulement l'intelligible, le désirable, le praticable, etc. : il est aussi l'intelligent, l'aimant et le voulant, ou plutôt il est l'intelligence, l'amour et la volonté mêmes ; il est l'intelligible qui se sait, le désirable qui s'aime, qui se possède et se veut lui-même : il est l'âme des âmes, qui, à la perfection de son être en joint une autre non moins haute, celle d'en avoir la science, l'amour et la possession sans limites.

Voilà la question du bien, sous la double face que j'ai marquée, résolue dans sa généralité ; mais résolue dans sa généralité, elle peut l'être aisément dans ses particularités ; je ne crois pas par conséquent devoir m'engager ici dans cette nouvelle discussion.

Telle est la théorie que je proposerais pour contrôler, compléter et corriger celle de Malebranche.

Je terminerai ici ces courtes réflexions au sujet de cette morale [1], et, comme c'est le dernier des traités de l'auteur que je me suis proposé d'examiner, je n'ai plus pour achever toute cette longue étude qu'à conclure sur lui par un jugement général qui résume et confirme les divers jugements particuliers que j'ai successivement dû en porter.

[1] Voir aussi le *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy.

JUGEMENT GÉNÉRAL SUR L'AUTEUR.

Il y a dans l'histoire de la philosophie un certain nombre de grandes familles, entre lesquelles se partagent tous les penseurs éminents; une de ces familles est celle de Descartes : Malebranche est de celle-là; c'est un cartésien du premier ordre; son siècle, son pays, son génie le font tel; par toute sa vie il appartient à la nouvelle philosophie. Mais s'il est de la famille de Descartes, il est aussi de celle de Platon; et il en est comme saint Augustin, avec le paganisme de moins et le christianisme de plus : il est, ainsi qu'on l'a bien dit, le Platon du cartésianisme, il l'est avec une originalité qui se marque, sinon toujours par l'étendue et la fécondité, du moins par la profondeur et l'élévation de ses vues. C'est par la psychologie qu'il tient plus particulièrement à Descartes, et par la métaphysique à Platon, et sous l'un comme sous l'autre rapport il a ses qualités et ses défauts; ainsi il excelle dans l'étude, la description et la vive peinture des particularités de l'âme humaine; il montre à cet égard une délicatesse tout ensemble et une exactitude d'analyse qui rappellent les habitudes d'esprit du religieux, du moraliste, et on dirait presque de l'homme du monde. Dans tous ses ouvrages, mais surtout dans la *Recherche de la vérité*, il abonde en détails qui trahissent cette connaissance pénétrante et piquante des secrets de notre nature. Il est moins heureux quand il passe de l'expérience à la théorie et de la

pure observation à l'explication systématique des faits. Car alors en plus d'un point il se livre à l'hypothèse, et plie la réalité à quelque idée préconçue qui l'altère et la fausse, comme par exemple quand il méconnaît l'autorité de la conscience, le caractère propre, la liberté et l'efficace de l'activité, etc.

Considéré comme métaphysicien, il a aussi ses mérites et ses imperfections. Il a l'inspiration, il a du souffle divin, il a du Verbe en quelque sorte, comme il pourrait le dire en sa langue; il habite familièrement cette région des idées, ce lieu des esprits dont Dieu même est le fond; il a de l'ange dans son école, et il n'y a guère que Fénélon, auquel du reste il ouvre la voie, qui le suive sur ces hauteurs d'une sublime métaphysique. Mais il n'est pas toujours assez contenu ni assez assuré dans son essor; en plus d'un point il s'égare, et sur plus d'une question il porte en ontologie la peine des fautes qu'il a commises en psychologie; c'est ainsi qu'il infirme sa théorie des idées, sa théorie des causes occasionnelles et celle de la divine Providence.

Malebranche est avant tout un philosophe; mais il est aussi un théologien, ou, si l'on veut, c'est un philosophe qui applique la philosophie à la théologie, et ne craint pas d'aborder à la lumière de la raison les matières les plus délicates et les plus difficiles de la foi; et ici encore il y a à faire la part du bien et du mal.

Celle du bien, c'est la pensée, c'est la tentative qui en est la suite, de faire servir l'intelligence à éclairer la croyance; car, ou, comme le veut Spinoza, l'objet de la religion est la piété et non la vérité, et dans ce cas la philosophie n'a rien à voir à la théologie;

ou cet objet est la vérité, sans doute mystérieuse, enveloppée et comme inconnue, mais enfin c'est la vérité, et alors la philosophie est bien venue, en la dégageant des formes qui l'enveloppent, à essayer d'en pénétrer le sens intime et profond. Prendre à la religion toutes ses grandes solutions et les traiter par la science, porter la démonstration dans les affirmations du sentiment, traduire les dogmes en doctrines, accorder les croyances avec les convictions, tel est certainement son devoir, tel est aussi son droit. Eh bien! Malebranche est le premier dans l'école cartésienne qui ait tenté de suivre cette direction d'idées que Descartes a déclinée, mais que Leibnitz au contraire s'est hautement proposée.

Il a toutefois manqué à l'auteur des *Entretiens* et du traité *de la nature et de la grâce* deux choses capitales pour être plus heureux dans son entreprise : la première a été un système de philosophie plus exact et plus vrai, et par conséquent d'une plus sûre et plus légitime application aux décisions de la foi; la seconde une fidélité plus orthodoxe et plus ferme, au moins d'après le jugement des auteurs les plus considérables, à ces décisions elles-mêmes.

Comme écrivain, il est plein d'éclat et de mouvement, d'onction et d'élévation, de cette poésie philosophique qui rappelle parfois les plus belles pages de Platon; il a dans ses bons endroits, comme je crois l'avoir déjà dit, quelque chose de la vive force de Pascal, de la douceur de Fénélon, de la haute simplicité de Bossuet; il a certainement du meilleur de tous les grands styles de son siècle. Mais dans ses parties faibles, il a un abandon, une négligence, une facilité à la diffusion et aux répétitions,

que ne peut toujours faire oublier le charme de ses autres qualités. Il n'est point assez sobre ; il a du grand écrivain plutôt qu'il n'est un grand écrivain ; ou, si l'on aime mieux, c'est un grand écrivain qui ne prend pas toujours assez le soin de l'être.

Comparé avec les principaux personnages de l'école cartésienne, il a moins d'invention, de génie et de sagesse que Descartes ; moins de force et de rigueur, mais plus de tempérance que Spinoza, dont on a dit du reste avec raison qu'il était le frère légitime ; moins d'étendue, de largeur et de variété de vues que Leibnitz, dont cependant en plus d'un point il a été le précurseur ou l'émule. Mais il a incontestablement une chose qu'aucun d'eux ne possède, c'est une sorte de poésie et d'inspiration philosophique qui en fait comme le prêtre et l'apôtre du cartésianisme ; et pour finir par un jugement que j'ai déjà rapporté, mais que je ne crains pas de répéter parce qu'il fait autorité : « Le P. Malebranche joint à de profondes méditations une belle manière de les exprimer. » (Leibnitz.)

LIVRE VII.

LE P. LAMI. — BOURSIER. — BOSSUET. — FÉNÉLON.

CHAPITRE PREMIER.

LE P. LAMI.

Malebranche, outre les disciples qui le suivirent en tout fidèlement, comme le P. André[1], par exemple, eut aussi action sur d'autres esprits éminents, qui, tout en le combattant, sous tels ou tels rapports, sous d'autres s'en approchèrent et le suivirent avec assez d'exactitude dans certains de ses sentiments. De ce nombre on peut dire qu'est Fénélon lui-même, malgré sa *Réfutation du système du P. Malebranche;* il y a, en effet, principalement dans la seconde partie du traité *de l'existence de Dieu*, plus d'une page qui rappelle les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens*, et la théorie des idées y est en plus d'un endroit proposée et appliquée comme elle aurait pu l'être par l'auteur lui-même.

[1] J'ai dit dans ma préface pourquoi je ne traiterai pas du P. André. Je le répète ici, je n'en traite pas parce qu'il ne faut pas faire ce qui n'est plus à faire, ou refaire ce qui est fait et bien fait. Je renvoie simplement à M. Cousin sur cet auteur.

On peut en affirmer autant de Boursier, quoiqu'il ait aussi eu ses débats avec Malebranche; et plus d'un passage de son traité *de la prémotion physique* témoigne de son adhésion à des principes de la *Recherche*. Le P. Lami est peut-être plus encore, malgré les sujets de division qui l'en séparent, un partisan de Malebranche. Son traité *de la connoissance de soi-même* en fait amplement foi. C'est par cette raison que je crois convenable d'en parler immédiatement à la suite du maître qu'il reconnaît au moins en partie.

Le P. Lami naquit en 1636 à Montereau, près de Chartres. Il porta d'abord les armes, puis les quitta bientôt pour entrer, à l'âge de vingt-cinq ans, dans l'ordre des bénédictins. Après y avoir rempli différentes charges, il renonça à tout emploi pour vivre plus librement occupé d'étude et de piété. Il mourut dans ces dispositions à l'âge de soixante-quinze ans.

Je ne m'occuperai pas ici de ceux de ses travaux qui ne se rapportent pas directement à la philosophie; et même je me bornerai à deux de ses ouvrages, le traité *de la connoissance de soi-même*, et celui *des premiers éléments des sciences*, entre lesquels d'ailleurs, je dois le dire, je ne partagerai pas également mes soins, parce que le second me paraît plus scientifique que le premier. Je commence par celui-ci :

Le *Discours de la méthode* et les *Méditations* ont, dans un certain nombre de livres qui en sont évidemment issus, comme leur famille et leur descendance; la *Recherche de la vérité* a également ses enfants : un de ces enfants est le traité *de la connoissance de soi-*

même ; de l'un à l'autre la filiation et les traits de ressemblance sont visibles. Seulement le fils ne vaut pas le père, et avec l'analogie de nature il y a différence de qualité. Le bénédictin, tout en le reproduisant, reste de beaucoup inférieur à l'oratorien.

C'est ce qu'un rapide examen de quelques points du livre du P. Lami va nous permettre de prouver.

L'auteur reconnaît quelque part (t. II, p. 183) qu'il doit beaucoup à Malebranche « dont les lumières lui ont beaucoup servi ; » rien n'est plus évident et pour le fond de la doctrine et même quelquefois pour la forme.

Ainsi la théorie des idées et celle des causes occasionnelles sont deux conceptions philosophiques qui appartiennent avant tout au système de l'auteur de la *Recherche*. Eh bien ! ces deux théories se retrouvent dans le P. Lami, et comme il arrive souvent à ceux qui imitent avec trop peu de discrétion, elles s'y trouvent, non-seulement sans tempérament, mais même avec quelque chose de plus excessif. Ainsi, en ce qui touche les idées, c'était déjà quelque chose d'assez hasardeux dans le maître que de supposer que nous n'avons pas l'idée de l'âme ; le disciple soutient en outre que nous n'avons pas l'idée des corps, et afin de mieux prouver à son sens la faiblesse de notre esprit, il ne craint pas d'avancer qu'il n'est capable ni de se connaître véritablement lui-même, ni de connaître le monde, et qu'il n'a de notion que de Dieu[1].

[1] Voici entre plusieurs autres, un passage où se marque bien ce rapport de la doctrine du P. Lami avec celle de Malebranche ; il s'agit des vérités nécessaires, métaphysiques ou morales; l'auteur s'exprime ainsi : « Où voyons-nous toutes ces vérités; pour moi il m'est évident, que je ne les vois ni dans mon âme, ni dans celle des autres hommes. »

Quant à l'inefficace des causes secondes, et par conséquent quant à l'état de causes occasionnelles auxquelles il les réduit, si l'auteur de la *Connoissance de soi-même*, ne va pas au delà de Malebranche, il ne s'arrête pas non plus en deçà et, après avoir prétendu comme lui et par les mêmes raisons que nous n'avons aucun pouvoir sur les corps et que c'est Dieu seul qui y fait ce que notre volonté y paraît produire, il dit : « Après tout cependant les corps sont des substances étrangères à notre esprit et d'un genre fort différent; il n'est donc pas surprenant qu'il n'ait sur eux nul vrai pouvoir. Mais du moins on ne contestera pas qu'il ne soit maître chez lui ; il aura sans doute la disposition absolue et pour ainsi dire la surintendance de ses pensées et de ses sentiments, de ses mouvements et de ses affections? — Eh ! mon Dieu, qu'il se mécompte encore à cet égard ! qu'il nous dise donc d'où lui vient cette foule de pensées inquiètes et chagrines dont il se sent si souvent agité ! Est-ce par son action ou par ses ordres? et d'où vient, s'il les produit, qu'il les combat des journées entières? » (T. II, p. 161.)

Après les avoir longuement examinées dans Malebranche, je n'ai pas besoin, je pense, de discuter de

Il en donne les mêmes raisons que Malebranche et il poursuit : « Il faut donc que ce soit dans quelque chose de très-différent de l'esprit humain, que l'on aperçoive ces éternelles vérités.

« Et il faut que ce quelque chose soit commun à tous les esprits, et à une distance égale de chacun ; et comme ce qu'ils aperçoivent paroît toujours et en tous lieux, sous une même forme, sans aucune inégalité ou variétés, il faut qu'il soit nécessaire, immuable, éternel et immense.

« Or, qui peut être tel et avoir toutes ces perfections, que Dieu même, que la vérité increéée, que la sagesse éternelle? C'est donc dans cette souveraine vérité que tous les hommes aperçoivent et contemplent les vérités particulières. » (T. IV, p. 258.)

nouveau ces deux hypothèses ; je ferai seulement remarquer qu'au point où les pousse le P. Lami, il faudrait peu de chose pour les précipiter, la première dans le scepticisme et la seconde dans le fatalisme; car à force d'insister par penchant pour l'humilité sur la faiblesse de l'âme, sur le peu de valeur de son intelligence et de sa volonté, on finit par la réduire à une telle impuissance de connaître et d'agir, qu'il ne lui reste vraiment plus qu'à douter et à ne rien faire.

Il y a encore un rapport évident entre le P. Lami et Malebranche au sujet de la morale, et du moins dans ses généralités, la doctrine des devoirs est la même de l'un à l'autre; et il est naturel qu'il en soit ainsi, puisque chez tous les deux elle est une conséquence de la métaphysique, et que pour tous les deux en métaphysique il y a étroite convenance.

Mais où l'imitation se marque peut-être plus encore, parce que là elle est en quelque sorte plus littéraire que logique, et tient moins du raisonnement et de l'esprit de système que du goût, c'est dans ce caractère de moraliste pieux et satirique tout ensemble, et dans une foule de traits par lesquels il se déclare, qui sont communs à l'un et à l'autre, ou plutôt qui sont empruntés à l'un par l'autre.

Il n'y a qu'une différence et qui tient au style. Quoique assurément celui du P. Lami soit loin d'être médiocre, qu'il ait même de l'élégance, de l'abondance, et parfois quelque chose d'assez relevé et d'assez piquant, comparé cependant à celui de Malebranche, surtout quand il touche à ces analyses du cœur humain, qui demandent tant de finesse et de tact, il manque trop souvent de délicatesse et de

mesure; j'en donnerai quelques exemples. Malebranche, on se le rappelle, dans son zèle contre les sens, l'imagination et les passions, ne craint pas, en plus d'un endroit, d'exercer sa sévérité de philosophe et de prêtre, contre les personnes qui s'abandonnent à leur empire; mais on se rappelle aussi en quels termes il le fait. Son langage a de celui du religieux et de l'homme du monde, il a aussi de celui d'un beau génie qui se divertit un moment, et avec une discrète habileté, de la métaphysique pour la critique de mœurs, il est plein d'agrément. Il n'en est pas tout à fait de même du P. Lami. Voici comment, au tome Ier, p. 38, il s'exprime sur les femmes : « Qui pourroit décrire jusqu'où elles poussent cet art? Elles en font usage jusque dans les actions de religion........ Ainsi elles savent qu'à aller à la messe à huit, neuf et dix heures, on ne trouveroit dans les églises que des gens du commun et de simple peuple, parfaitement appliqués à la grandeur du mystère que l'on célèbre; et un tel spectacle étant beaucoup plus propre à recueillir qu'à remuer l'imagination, elles jugent assez qu'elles n'y trouveroient pas leur compte. Mais il y a une autre heure funeste plus favorable à la disposition de leur cœur : elles savent que depuis onze heures jusqu'à midi et au delà, les églises ne se trouvent occupées que par ce qu'on appelle le grand et le beau monde, qui d'ordinaire s'y rend beaucoup plus paré que le temple même, où l'on offre le redoutable mystère. C'est donc à cette heure fatale que ces dames s'y rendent aussi, et qu'elles entendent la messe, sans courre risque de donner trop dans le recueillement et la quiétude; là, sans façon ni sans beaucoup de retenue, elles croient

qu'il est d'abord de leur devoir de parcourir des yeux toute la compagnie ; elles s'arrêtent sans scrupule, autant qu'il leur plaît, avec qui bon leur semble ; le langage des yeux supplée à celui de la langue ; et pour peu qu'elles réfléchissent sur les ajustements, les airs et les manières des plus distingués de l'assemblée, elles se trouvent bientôt à la fin de la cérémonie, sans avoir eu le loisir de s'ennuyer un seul moment ni de se rencontrer elles-mêmes. » Il y a certainement dans ce morceau du ton et de l'esprit moraliste de Malebranche, mais à l'excès, ou du moins avec trop peu de ménagement.

En voici encore un qui pourrait donner lieu à la même remarque : « Que diroient ces voluptueux, ces extravagants idolâtres du sexe, s'ils venoient à découvrir que quelques couches de fausses couleurs font leur illusion ; que ces visages qui les charment ne sont que du plâtre ou de la toile peinte ? en faudroit-il davantage pour étouffer leur passion[1] ? » (T. III, p. 9.)

Malebranche, on le sait aussi, a parfois dans sa douce et libre causticité des traits même contre les personnes de la religion ; mais c'est toujours avec une certaine réserve. Le P. Lami en a beaucoup plus, et

[1] Le P. Lami dit encore sur le même sujet, t. IV, p. 193 : « Leur vie toute molle et délicate qu'elle est a des duretés. Est-il bien commode de porter pour paroître de belle taille, des habits si étroits qu'on en vienne jusqu'à perdre la respiration ou à s'évanouir ? Est-ce bien agréable de se palissader les jours entiers avec des baleines et des barres de fer ; et de se rendre par là le corps aussi inflexible que celui des statues de marbre ? Est-il bien doux de s'exposer demi-nue aux plus grandes rigueurs de l'hiver ? Si l'on ne rougit pas, comment ne se rebute-t-on pas d'une nudité également honteuse, cruelle et scandaleuse ? » On reconnaît là presque jusque dans ses termes un passage de la *Recherche de la vérité*, seulement la touche est moins délicate dans l'un de ces morceaux que dans l'autre.

avec moins de retenue : je n'en rapporterai qu'un ou deux ; mais j'en aurais une foule à citer. Sous ce titre : *du cœur humain par rapport au corps*, je trouve un paragraphe ainsi conçu : « C'est de cette même source (les changements de temps et de saisons) que viennent quelquefois les infidélités pour ses amis et pour Dieu même; le peu de résolution dans ses entreprises, le peu d'attachement à ses devoirs, le peu d'assiduité à ses emplois, le peu de fermeté dans son poste, le peu de résidence dans son bénéfice. Non, ce n'est pas toujours par ambition ni même par affaire qu'on le quitte. Quelque ébullition dans les humeurs du pasteur, causée par quelque altération dans le temps, suffit pour l'enlever à son troupeau; mais une disposition opposée suffit pour l'y ramener. Et tel s'enfuit à Paris pendant un rude hiver, qu'un printemps ramènera avec les hirondelles, et par une cause peu différente. » (T. III, p. 157.) Plus loin, je trouve encore ces paroles : « Il est vrai, dit un bénéficier, que je réside peu; mais, sans compter que je gouverne aussi bien de loin que de près le troupeau que Dieu m'a confié, le grand nombre de bénéficiers que je vois à Paris si tranquilles me rassure fort, et me persuade aisément que le défaut de résidence ne doit pas être un péché, car ils savent les règles. Il est encore vrai, dira un autre de ces messieurs, que j'ai plusieurs bénéfices, mais, sans compter que j'en ai besoin pour me donner un équipage proportionné à ma naissance ou à ma dignité, qui est-ce qui se fait aujourd'hui un scrupule de cette pluralité? peut-être un ou deux entre mille. Mais ce sont des exceptions qui ne font pas la règle. » (T. III, p. 420.) Enfin qu'on me permette encore cette cita-

tion : « D'où vient que ce spirituel qui est si délicat que tout le blesse ; si orgueilleux qu'il ne peut souffrir qu'on lui dise ses vérités ; si vindicatif qu'il ne saurait pardonner ; si avare et si intéressé qu'il plaide pour les moindres bagatelles ; vit cependant avec aussi peu de crainte et autant de confiance que s'il avait une révélation expresse de sa prédestination ? c'est qu'il fait régulièrement tous les jours deux heures d'oraison, et qu'il ne soupçonne pas même qu'on puisse se perdre avec cela. Son oraison ne sert qu'à lui faire illusion ; c'est son bel endroit ; il ne se regarde que par là ; elle lui fournit les moyens de répandre sur ses plus favorites passions un air de piété, en les couvrant des voiles imposteurs, tantôt de la gloire de Dieu, puis, de l'obligation de soutenir sa dignité et son caractère, quelquefois, de la charité du prochain et d'autres fausses livrées. » (T. III, p. 439.) Ce morceau me ferait adoucir un peu la sévérité avec laquelle j'ai noté plus haut certains défauts du style du P. Lami : car si c'est toujours de la satire un peu vive, c'est de la satire polie et bien tournée. Et pour montrer que chez l'auteur il y a quelquefois de ces rencontres, je demanderai à extraire encore ce passage : « Un homme s'en vient de but en blanc vous dire grossièrement, bassement, sans pudeur, que vous êtes l'homme du monde qui avez le plus d'esprit, le plus de probité, le plus de mérite. Vous vous sentez choqué de ce compliment, vous rebutez cet homme et lui imposez silence ; et sur cela, vous vous flattez de n'aimer pas les louanges. Mais patience : quelques moments après, un honnête homme s'en vient avec des tours fins, des manières ingénieuses et délicates, d'un air respec-

tueux et poli, vous faire entendre, sans presque oser vous le dire, qu'il fait de votre esprit, de votre probité et de votre mérite un cas infini; et je vois que vous le recevez agréablement, que vous l'écoutez avec plaisir, et que vous n'oubliez rien pour lui payer, par d'autres douceurs aussi fines, celles qu'il a trouvé l'art de si bien assaisonner. Tâtez donc ici votre cœur, voyez s'il ne s'applaudit pas secrètement de se voir si bien dans l'estime de cet homme, s'il ne lui sait pas le meilleur gré du monde de ses manières polies, et concluez de la différence dont vous avez reçu ces deux compliments, que ce ne sont ni les louanges, ni la flatterie, mais uniquement les manières de flatter et de louer qui vous choquent. » (T. III, p. 351.) Il y a certainement dans ces lignes une justesse à la fois et une finesse de satire qui ne dépareraient pas telle page de la *Recherche de la vérité* ou des *Caractères*.

Je crois avoir suffisamment indiqué, par les exemples qui précèdent, les points de ressemblance entre le P. Lami et Malebranche.

Mais il y en a un de différence qu'il ne faudrait pas oublier, c'est celui qui a rapport à l'amour de Dieu. Ici le P. Lami ne suit plus Malebranche, il le combat au contraire, et Malebranche se défend et attaque à son tour. On peut voir dans l'opuscule de celui-ci, qui traite de cette matière, quels sont de part et d'autre les principaux arguments. Je me bornerai en y renvoyant à rappeler que l'un des adversaires, le P. Lami, inclinerait plutôt du côté de Fénelon, et Malebranche du côté de Bossuet.

Tel est, dans son esprit et dans ses sentiments les les plus remarquables, le livre *de la Connoissance de*

soi-même, qui est moins un ouvrage de psychologie proprement dite que de morale, ou qui l'est de cette psychologie expérimentale et individuelle, dont le sujet est plutôt les hommes que l'homme, et le monde que l'humanité : sorte de manuel de confession ou d'examen de conscience, emprunté à la philosophie par un auteur pieux, pour l'usage des âmes éclairées, prises dans les divers états et les diverses conditions, et dans lequel, bien qu'il y soit dit « qu'il seroit infini de pousser les détails du cœur humain aussi loin qu'on le pourroit, » ces détails occupent trop de place pour que la science ne disparaisse pas un peu sous cette continuelle étude de tous les petits secrets, de toutes les délicates particularités de notre nature.

Ce n'est donc pas, à proprement parler, un livre de métaphysique, quoique les vues métaphysiques n'y manquent pas. Il n'en est pas de même du traité *des premiers éléments des sciences*, dont je vais maintenant rendre compte, et un compte plus régulier.

Quoique beaucoup moins étendu que la *Connoissance de soi-même*, puisqu'au lieu de quatre volumes il n'en a qu'un, et même assez court, il lui est cependant supérieur de plus d'une façon; il est mieux composé, plus didactique et plus sobre; il est vraiment philosophique. De l'un à l'autre il semble que l'auteur ait mis à profit les conseils qu'il a pu recevoir et les réflexions qu'il a pu faire sur sa manière de penser et d'écrire, pour corriger ses défauts et améliorer ses qualités; ce qu'il y a de certain, c'est que de l'un à l'autre il y a progrès, et avec différence de temps, différence de mérite. Je ne veux pas faire de comparaison entre le P. Lami et Bossuet, et rap-

procher les *Premiers éléments des sciences* de la *Connoissance de Dieu et de soi-même;* cependant, si l'on considère que l'un a été publié plusieurs années avant l'autre (1706-1716), et n'a pas pu, par conséquent, en être une imitation, on remarquera justement que, si ce ne sont pas des ouvrages à placer au même rang, ils sont au moins du même genre, et ont tous deux pour caractère de représenter heureusement, sous une forme élégante et exacte tout ensemble, ce qu'il y a de plus substantiel dans la philosophie de Descartes. Seulement on sait de quel côté est en outre la simplicité dans la force et l'originalité dans la grandeur : en tout Bossuet est toujours à part. J'ajouterai, afin de ne pas négliger une autre nuance qui les distingue, que, tous deux cartésiens, Bossuet l'est plutôt comme Descartes, et le P. Lami comme Malebranche. Mais à ces différences près, il y a incontestablement un certain rapport entre l'œuvre de l'un et celle de l'autre. On en jugera par l'analyse qui va suivre.

Le traité du P. Lami se compose de quatorze *Entretiens*, les onze premiers sont consacrés aux questions de l'âme, de Dieu et du monde, telles que se les pose le cartésianisme; les trois derniers à un *essai* de logique.

Le premier a pour sujet la perpétuité de la pensée, et pour but la démonstration de la faculté qu'a l'homme de toujours penser, alors même qu'il ne s'aperçoit pas qu'il pense. Leibnitz, comme on le sait, est fort de ce sentiment, et dans les *nouveaux essais* en particulier il le soutient constamment contre Locke. Le P. Lami sans le lui emprunter, le soutient également très-bien ici, et il termine en disant : après ce fond

de pensées je ne dis pas imperceptibles, mais inaperçues, trouverez-vous encore, Arsile, qu'il soit ridicule de dire qu'il y a des pensées auxquelles on ne pense pas? Un illustre auteur (Nicole), les ayant autrefois turlupinées dans sa jeunesse, leur fit réparation d'honneur dans un âge plus mûr. Et ainsi, Arsile, quelque brouillé que vous soyez aujourd'hui avec ces pensées, je ne désespère pas de vous voir un jour raccommodé avec elles, et de vous entendre dire (à l'exemple de cet auteur, lorsqu'on lui demandait ce qu'il composait) : c'est le vieux Arsile qui corrige le jeune. (P. 13.)

Le deuxième entretien, suite naturelle du premier, roule sur ces principaux points : que ce n'est par aucune des parties du corps que l'homme pense; qu'en lui le moi pensant est unique; que ce moi est un être complet très-différent du corps, et que sur cette idée on démontre l'essence, l'existence et les propriétés de l'âme.

Sur tous ces points l'auteur n'invente sans doute rien, et il a des excellents maîtres dont il emprunte toutes ses raisons, mais en les leur empruntant il les propose avec un art et on pourrait presque dire avec un agrément, qui sans les affaiblir, leur assurent faveur et facile accès auprès des intelligences.

Il insiste particulièrement et avec bonheur sur celles qui repoussent une opinion non pas nouvelle, assurément, mais renouvelée avec quelque succès de son temps, par un auteur, Duhamel, de l'Académie des sciences, à savoir, *qu'une matière extrêmement subtile et agitée peut penser*[1].

[1] C'est, on se le rappelle, également une opinion de Gassendi.

Au troisième *Entretien* poursuivant le développement de sa doctrine, il traite des différentes manières de penser et s'attache à montrer que l'âme est non-seulement capable de connaissance et d'amour, mais aussi de sentiment; que connaître est différent de sentir; qu'ainsi nous n'avons point l'idée claire de l'âme, tandis que nous en avons le sentiment; et enfin il explique ce que c'est que l'entendement, la volonté et la liberté. Je ne ferai d'autre remarque sur tout cet entretien, si ce n'est que par cette proposition que nous n'avons pas d'idée claire, et même d'idée de l'âme, passant du cartésianisme de Descartes à celui de Malebranche, il quitte les voies plus assurées d'une prudente psychologie, pour se hasarder dans celles d'une ontologie qui n'est pas sans dangers.

Ce début du traité des *Premiers éléments des sciences* est consacré à l'âme, ce qui vient ensuite l'est à Dieu.

En effet dans le quatrième *Entretien* l'auteur abordant la question de l'existence de Dieu, établit que c'est la raison et non la foi qui nous le fait d'abord connaître, et qu'elle nous le fait connaître au moins autant par la considération des esprits, que par celle des corps.

Sur quoi je présenterai deux observations; la première, c'est que la proposition : que nous connaissons d'abord Dieu par la raison et ensuite par la foi, au fond et en principe cartésienne, est cependant peut-être encore plus expressément malebranchiste, car c'est Malebranche qui a dit : la vraie religion, c'est la philosophie.

La seconde c'est qu'en effet, si l'on veut bien prouver Dieu, c'est-à-dire prouver en Dieu l'esprit

et ses attributs, il faut les prouver par l'esprit. J'ai eu l'occasion de l'expliquer en plus d'une occasion et j'y reviendrai expressément dans ma *conclusion*, il n'y a que l'âme qui prouve l'âme, l'âme en l'homme qui prouve l'âme en Dieu, et la providence dans l'un, la providence dans l'autre. Il faut savoir gré au père Lami d'avoir insisté sur cette vérité, et d'avoir même été à cet égard plus exact que Malebranche, qui pense qu'on ne connaît bien les choses divines que par les choses divines, et non par les choses humaines, comme si ce n'étaient pas les choses humaines, ou les choses de l'âme dans la créature qui nous font concevoir celles de l'âme dans le Créateur, et la connaissance de nous-mêmes qui nous mène à celle de Dieu.

Mais continuons. Selon l'ordre que suit Descartes, après avoir d'abord traité de l'âme et de Dieu, le P. Lami traite ensuite du monde ou du corps. Dans son cinquième *Entretien*, il considère le corps en général, ses propriétés et ses manières d'être; la non-nécessité et la non-éternité de la matière.

Dans le sixième il est question de l'union de l'esprit et du corps; du mode de cette union, en l'absence de toute action soit de l'esprit sur le corps soit du corps sur l'esprit. On voit que c'est ici la théorie de l'inefficace des causes secondes, et par suite des causes occasionnelles qui revient et que développe l'auteur d'après les principes de son maître direct. L'imitation de Malebranche va même ici jusqu'à une insinuation d'athéisme dirigée contre Spinoza, sans plus de vérité, ni surtout de conséquence systématique que dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens*.

Le P. Lami passe ensuite à la question de la nature et de l'origine des idées ; et comme il vient de soutenir la théorie des occasionnelles, il soutient également la théorie des idées. C'est dans ce dessein qu'il cherche à montrer qu'elles ne sont rien de semblable aux *espèces intentionnelles* de l'école, qu'elles ne sont pas non plus des modalités de l'âme ; mais qu'elles forment un monde intelligible, au sein de la sagesse éternelle, dans lequel nous voyons les vérités nécessaires et immuables. C'est tout à fait Malebranche, que l'auteur du reste a soin de citer, et auquel il semblerait même avoir emprunté des propositions telles que celles-ci : «La dévotion pour être solide et durable doit être éclairée. Il est bon de goûter Dieu dans le fond de son cœur ; mais il est meilleur de le goûter par l'entendement, afin de l'aimer non pas seulement par l'attrait du plaisir, ce qui n'est qu'un amour d'instinct ; mais par la vue de ses divines perfections, ce qui est un amour de raison. » (P. 216).

S'occupant ensuite particulièrement des propriétés de l'union de l'âme et du corps, il explique en philosophe et en physiologiste à la fois, comment elles donnent lieu à la sensation, à l'imagination et aux passions ; et il termine son traité par un *Essai de logique*, qui, comme je l'ai dit, occupe les trois derniers *Entretiens*.

Dans cet *Essai*, après avoir défini la logique, l'art de mener l'esprit à la vérité en lui donnant de la justesse, et avoir distingué cet art de celui qui, selon ses expressions, consiste à parler de ce qu'on n'entend pas ; à dresser ce qu'on ne connaît pas ; à diriger sans préceptes ; à spéculer à contre-temps ; à

chicaner sur de pures formalités ; à se former des idées creuses; à disputer sur de secondes intentions, sur des êtres de raison, sur des universaux *a parte rei*, sur de pures chimères, comme sur les plus importantes vérités ; après, dis-je, ce début, l'auteur réduit cet art à trois chefs, qui sont : 1° le renoncement à ses préjugés et à ses erreurs ; 2° le préservatif contre les uns et les autres ; 3° les moyens de faire naître l'évidence dans les sujets que l'on examine. Il insiste peu sur le premier, mais il s'arrête davantage sur le deuxième et le troisième.

Ainsi il s'applique à montrer qu'il n'est pas de meilleur préservatif contre le préjugé et l'erreur que de savoir discerner le vrai du faux ; que ce discernement se fait en ne prenant pour vrai que ce qui est évident ou clair comme le jour ; et que le caractère de la parfaite évidence est l'invincibilité, ou l'impuissance de résister ; d'où ces deux règles du jugement auxquelles se peuvent ramener toutes les autres : 1° ne juger jamais délibérément de rien ; mais suspendre son jugement, jusqu'à ce qu'on soit nécessité et invinciblement emporté par l'évidence ; 2° ne donner son consentement que lorsqu'on ne peut le refuser.

Quant aux moyens d'obtenir l'évidence dans les sujets que l'on examine, il trouve qu'ils consistent à la faire naître 1° dans les idées ; 2° dans les jugements ; 3° dans les raisonnements.

Du reste sous tous ces chefs l'auteur distribue et dispose avec convenance toutes les principales règles pour la direction de l'esprit, que lui fournissent les maximes de Descartes et de Malebranche ; en sorte que c'est vraiment un abrégé substantiel et régulier de la logique cartésienne.

En tout donc le traité des *Premiers éléments des sciences* est un livre sobre, élégant, et utile, de la famille de celui de la *Connoissance de Dieu et de soi-même*, qui se recommande sans doute par de moins hautes qualités, mais qui n'en a pas moins son incontestable mérite et serait certainement une excellente introduction à l'étude de la philosophie.

Voilà ce que j'avais à dire du P. Lami ; je ne voudrais cependant pas le quitter sans mentionner un autre de ses ouvrages, *le Nouvel athéisme renversé,* à cause de la réfutation qu'il contient du système de Spinoza. Les arguments dont cette réfutation se compose ont en général de la solidité ; seulement entre les mains d'un cartésien, et surtout d'un malebranchiste, ils perdent beaucoup de leur force ; parce qu'il y a toujours quelque embarras pour un partisan de la *philosophie des idées* et des *causes occasionnelles*, à combattre rigoureusement l'auteur de l'*Éthique*. On ne peut bien raisonner contre Spinoza, qu'en faisant comme Leibnitz, c'est-à-dire en se plaçant d'abord en dehors du spinozisme. Or, telle n'est pas la position que prend le P. Lami à l'égard de ce système, auquel, à son insu il est vrai, mais par certaines pentes, dont comme son maître il ne se garde pas assez, il serait aisément entraîné.

Tel est le P. Lami, auquel je n'ai peut-être pas dû consacrer une étude plus étendue, mais que d'autre part il aurait été injuste de ne pas compter avec estime au sein de l'école cartésienne.

CHAPITRE II.

BOURSIER.

On connaît toutes les nuances qu'offre cette école parmi ses nombreux disciples : j'ai déjà eu plus d'une fois l'occasion de les marquer, soit d'une manière générale, soit en particulier et au sujet de tel ou tel auteur. Je ne les rappellerai donc pas ici; je me bornerai à dire que, tandis que les cartésiens, qui le sont comme Descartes, ne touchent guère, selon son exemple, aux matières de théodicée, d'autres, comme Malebranche et Leibnitz, s'en préoccupent au contraire d'une manière toute spéciale. De ce nombre est Boursier, que je place pour cette raison à la suite de Malebranche; et que j'en rapproche d'ailleurs d'autant plus volontiers, que si sur certains points, il le combat et s'en écarte, sur d'autres il le suit, et que s'il est l'adversaire du *Traité de la nature* et *de la grâce*, il est par plus d'un côté le partisan de la *Recherche* et des *Entretiens* sur la métaphysique.

Boursier vient donc bien à la suite de Malebranche dans le cours de cette histoire; et si on ne doit ni le lui associer tout à fait, ni surtout le lui égaler, il ne faudrait pas non plus le mettre à une distance et à un rang qui l'en tinssent trop éloigné et ne répondissent pas justement à ses mérites, selon moi généralement trop négligés; car c'est à peine si dans la plupart des historiens de la philosophie, il est men-

tionné et nommé; et dans aucun il n'est, que je sache, suffisamment analysé et discuté. Il est vrai qu'en apparence son principal ouvrage est plus théologique que philosophique. Mais sous la théologie qui s'y montre, il y a un fond de philosophie qu'on ne doit pas méconnaître et qui mérite attention.

Je dirai peu de chose de sa vie, parce qu'elle a eu peu d'éclat, et qu'il n'est pas nécessaire de la connaître dans le détail, pour apprécier en lui et juger le penseur. Ce n'est véritablement que pour les génies originaux et éminents que la biographie peut avoir cet intérêt et cette instruction.

Boursier naquit en 1679 à Ecouen, près Paris, d'un père pieux et instruit, qui se chargea lui-même de sa première éducation, et la dirigea dans le sens de la religion et des lettres. De la maison paternelle, il passa, pour continuer ses études, d'abord au collége des Quatre-Nations, ensuite à celui du Plessis. Après avoir fait sa licence en théologie avec distinction, et avoir pris le grade de docteur, il entra en Sorbonne, où il partagea son temps entre l'étude et la prière. A l'âge de trente-trois ans, en 1713, il publia son premier et principal ouvrage, le seul dont j'ai dessein de m'occuper ici, et qui a pour titre, *De l'action de Dieu sur les créatures : traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement*. C'est, on le voit, surtout de la grâce qu'il y est question. La matière n'était pas neuve, mais elle sollicitait alors vivement tous les esprits, et Boursier, riche d'ailleurs d'érudition et de doctrine, bon écrivain quoique un peu prolixe, ferme raisonneur, et parfois plein de force et d'élévation, proposant sur ce sujet une opinion fort tranchée, devait ren-

contrer et rencontra en effet plus d'un adversaire. Le P. du Tertre que l'on connaît par ses attaques contre Malebranche, le traita fort durement. Malebranche de son côté dans sa dissertation sur la *Prémotion physique*, le prit également à partie avec une certaine vivacité. Cependant Boursier fut loin d'être sans crédit en Sorbonne, et lorsque Pierre le Grand y vint visiter le tombeau de Richelieu, les docteurs voulant saisir cette occasion de faire sentir au czar les avantages politiques et religieux de la réunion des deux Églises, chargèrent Boursier de rédiger, et il rédigea en une nuit, un mémoire plein de modération, dont le prince parut satisfait. Les chefs de l'Église russe y répondirent. Mais le cardinal Dubois par les mains duquel devait passer leur réponse, la retint ou n'en livra que des copies incomplètes et fit ainsi échouer la négociation entamée.

Divers démêlés qu'eut Boursier avec l'autorité ecclésiastique, tant sous le rapport du dogme que sous celui de la discipline, troublèrent la fin de sa vie. Exilé à Givet en 1735, il esquiva les ordres de la cour en se cachant à Paris. Mais forcé, pour échapper aux recherches dont il était l'objet, de se retirer dans des réduits souvent incommodes et malsains, il tomba malade et mourut en 1749, dans de grands sentiments de piété. Telles furent les principales circonstances de sa laborieuse et modeste destinée.

De l'auteur passons au livre. Comme il est aujourd'hui peu lu, je l'analyserai assez longuement, j'en citerai d'assez fréquents passages; je mêlerai de loin en loin quelques remarques à mon exposition et je terminerai par une discussion des principes qu'il renferme.

J'ai déjà rapporté le titre de l'ouvrage, en voici si l'on peut le dire l'épigraphe : c'est un morceau extrait du catéchisme du concile de Trente : « Il ne faut pas croire que Dieu soit le créateur et l'auteur de toutes choses, de telle sorte que son œuvre achevée ait pu ensuite subsister sans sa vertu infinie; car de même que c'est par sa toute-puissance, sa sagesse et sa bonté que tout a été fait, de même c'est par sa perpétuelle providence que tout ce qui a été fait demeure et se conserve, selon cette parole de l'Écriture : « Quomodo posset aliquid permanere, « nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum, conser- « varetur? » Et non-seulement il soutient et gouverne tout en général par sa providence ; mais même il détermine par une force intime le mouvement et l'action des choses qui se meuvent et agissent, de telle sorte que sans empêcher l'efficace des causes secondes, il la prévient.... C'est pourquoi il faut dire avec l'apôtre : « Non longe est ab unoquoque no- « strum; in ipso enim vivimus, movemur et sumus.»

C'est dans ce sens et selon cette mesure que Boursier prétend écrire son livre, mais on s'apercevra bientôt qu'il en sort par plus d'un excès et que quand il y revient ensuite, ce n'est pas sans difficulté ni sans contradiction.

Il y a bien des opinions au sujet de la grâce. Est-elle ou non active, et si elle l'est comment l'est-elle? Est-ce par des secours internes ou externes, particuliers ou universels, habituels ou actuels, physiques ou moraux? Est-elle efficace par elle-même, par délectation victorieuse, ou sinon par attraits, concours et congruisme? Toutes ces questions, selon qu'elles sont résolues dans un sens ou dans l'autre,

donnent lieu à autant de sentiments divers, entre lesquels se partagent les écoles et les sectes. Or, entre tous quel est celui que préfère l'auteur? c'est celui des thomistes, si nous voulons l'en croire; mais il faut ajouter que s'il le suit, c'est sans le modérer, que c'est même souvent en le poussant à l'extrême.

Du reste et c'est là sa distinction et son originalité, s'il tient avec les thomistes pour la grâce efficace, par les motifs tirés de la tradition et de l'autorité; son dessein particulier est de réunir sur cette matière certains raisonnements qui l'expliquent, et d'en marquer le rapport avec des vérités philosophiques qui servent à l'éclairer.

Quant à son plan, comme le point capital qu'il se propose de démontrer tient à une infinité d'autres points, ou pour mieux dire comme il tient à tout, de crainte de brouiller ses idées, ce sont ses termes, par une multitude confuse, et de se répandre éperdument en considérations et en recherches, il veut donner à cette matière un ordre et une mesure, et la distribuer selon les différentes faces qu'elle présente d'abord à l'esprit.

Et comme c'est des actions humaines envisagées en elles-mêmes et dans leur rapport avec Dieu qu'il compte tirer argument, il les examinera successivement dans leur être physique, c'est-à-dire comme des modalités, des opérations et des *êtres* de l'âme (je cite à dessein cette expression, parce qu'elle annonce déjà le système de l'auteur), et dans leur être moral ou comme moyens par lesquels nous pouvons rendre à Dieu les devoirs de la religion. De là les divisions de son ouvrage, composé

de sept sections, dont la première traite des actions selon leur être physique en général; la deuxième selon leur être moral en général; la troisième des actions de l'esprit; la quatrième de celles de la volonté; la cinquième de la chute et de la dépravation de la volonté et de l'esprit par le péché d'Adam et de la réparation par Jésus-Christ; la sixième des mêmes actions par rapport aux diverses perfections de Dieu; la septième des principales difficultés à résoudre sur ces divers points.

Après ces préliminaires, nécessaires pour faire connaître le sujet, le dessein général et le plan de l'auteur, nous pouvons maintenant entrer avec lui en matière.

Que veut-il au fond? prouver par des raisons tirées de la philosophie, que l'action de Dieu sur les créatures, particulièrement sur l'homme, est complète et absolue, qu'elle opère et produit tout, qu'elle est à tout ce que le mouvement est au corps auquel il s'applique, et c'est pourquoi on l'appelle une *motion*, une *prémotion*, qui a caractère physique, parce qu'elle pénètre jusqu'à l'essence et à la nature même des choses.

Cette motion, il commence par la démontrer dans l'ordre matériel, et se sert à cette fin de l'argument familier surtout aux cartésiens, savoir que comme la matière n'a pas en elle-même le mouvement, et ne le reçoit pas de l'âme, elle doit le tenir de Dieu, et par conséquent n'avoir d'autres modifications ou d'autres changements et d'autres arrangements que ceux que Dieu lui imprime. Il y joint cette remarque qui n'est pas, comme on va le voir, sans importance dans son système, que le mouvement n'est pas un

petit être, mais seulement un mode qui est ajouté au corps, à la différence des actes de l'âme, qui sont comme de nouveaux êtres ou de nouveaux degrés d'être que Dieu y détermine. En effet, dit l'auteur, Dieu qui produit à tout moment l'âme par une conservation continuelle, la produit tantôt avec un certain degré d'être, tantôt avec un autre, et lorsque sans la dépouiller de ce qu'elle avait, il lui ajoute de nouvelles modalités, ce sont de nouveaux degrés d'être qu'il lui ajoute (t. I, p. 41), comme, par exemple, lorsqu'il la fait passer d'une moindre connaissance à une plus grande, de la douleur au plaisir, de l'indifférence à l'amour. Il n'en est pas de même du corps, qui n'augmente jamais d'être, mais se compose seulement de plus ou moins de parties diversement disposées. Du reste, quand il serait vrai qu'il augmentât aussi d'être, ce ne serait qu'une raison de plus en faveur du sentiment qui rapporte tout à Dieu de ce qui paraît dans les créatures.

Mais c'est surtout de la prémotion dans l'ordre spirituel que Boursier est occupé; il en aborde donc, pour s'y arrêter exclusivement, la difficile question.

Les premières solutions qu'il en donne sont très-générales en elles-mêmes; elles ont pour principe cette proposition que les modalités de l'âme sont des êtres ou des degrés d'être; et se tirent de la considération de la production, de la conservation et du concours efficace dont elle est l'objet de la part de Dieu. En effet, selon lui, on n'augmente pas soi-même son être, on ne se donne pas ce qu'on n'a pas, on ne se donne pas plus qu'on n'a; or, être produit, conservé, soutenu est certainement pour l'âme être aug-

mentée dans son être; elle ne saurait l'être par elle-même, elle l'est donc par Dieu, par la prémotion physique de Dieu.

Boursier appuie particulièrement ici sur l'idée du concours, parce que c'est celle qui lui paraît devoir donner lieu à plus de contestations, et il s'efforce d'établir que le concours est prévenant, prédéterminant et non concomitant, ce qui rentre alors tout à fait dans le sens de la prémotion.

Toute la première section de son traité est consacrée à ce genre de preuves : la deuxième en contient d'autres qui sont également très-générales, mais avec cette différence qu'elles se rapportent surtout au côté moral de notre nature. C'est toujours même principe, mais ce ne sont plus mêmes données. Ainsi il en est une qui part d'une vue de notre intérêt : « Si, dit Boursier, on soutient que Dieu ne domine que jusqu'à un certain point sur notre cœur; si l'on se met à la place de Dieu, dans un point capital de notre destinée, que ne risque-t-on point ! et y a-t-il quelque prévention qui ne doive céder à un tel danger? » (P. 117.) On lui objectera peut-être certaines difficultés touchant le danger de porter atteinte au libre arbitre par cette doctrine. Mais quel système sur la grâce tant soit peu raisonnable et de mise parmi les chrétiens, n'a pas également selon lui les siennes, et dans le système opposé, jusqu'où ne vont-elles pas ! et quelle contradiction n'y a-t-il pas d'une part à prier Dieu qu'il nous détermine dans nos volontés, et de l'autre à ne pas croire à sa puissance de les déterminer, à rendre gloire à la grâce du discernement et à supposer que c'est la liberté qui fait la différence; à remercier Dieu du don de

la grâce et à supposer que l'homme y ajoute ! (P. 113.)

Du reste, on pense dans le sentiment qu'il suit tout ce qu'on doit penser sur la liberté; on la concilie avec les secours prédéterminants, on admet la nécessité des bonnes œuvres, etc.

Puis Boursier continue et passe à un autre argument que lui fournit l'idée de la perfection dont nous sommes doués. Quelle est, dit-il, la source de cette perfection? Est-ce Dieu, l'être souverainement parfait, le principe et le comble de toute perfection? ou est-ce l'homme qui enchérit de lui-même sur l'opération de Dieu, et qui se rend plus parfait que Dieu ne l'a formé? (P. 127.) Et à cette occasion, comme au reste très-fréquemment dans son livre, à mesure qu'il établit quelque nouveau point de sa doctrine, il passe rapidement en revue pour les combattre les différentes doctrines sur la grâce, qui s'écartent de la sienne; grâce versatile, grâce congrue, attraits et impulsions, il rejette tout ce qui n'est pas précisément la grâce efficace et victorieuse, la prémotion physique.

Mais ce que prouve à ses yeux la perfection de l'homme, la foi le prouve également. On le comprend sans peine, si on fait réflexion que le caractère propre du juste qui vit de la foi, est de voir Dieu en toute chose. Je n'insiste pas sur l'explication, j'aime mieux faire une citation. (P. 136 et suiv.) « Ce sentiment nous fait envisager Dieu en toutes choses, Dieu dans notre esprit, Dieu dans notre volonté, Dieu dans nos actions, Dieu dans nos déterminations; et nous le fait envisager comme agissant en Dieu, c'est-à-dire en arbitre souverain de tous les êtres.

« Plus notre esprit est éclairé par les lumières d'en haut, plus il a de facilité à trouver Dieu dans toute la nature; sa grandeur dans la multitude et dans la variété infinie de ses ouvrages; sa sagesse dans leur ordre et leur proportion ; sa toute-puissance dans les mouvements épouvantables de cette vaste machine; sa bonté dans la profusion de tant de biens; sa providence dans le cours réglé des événements, dans la suite, la correspondance et l'union de toutes ces merveilles.

« Mais, si à proportion de ce que l'homme avance en lumière, il apprend de plus en plus à trouver Dieu dans toute la nature, n'apprend-il pas aussi à le trouver et à le trouver d'une manière encore plus intéressante dans l'intérieur même de son être? Ce Dieu qui étend les cieux et qui leur donne leur ornement, qui allume ces flambeaux célestes et qui les fait rouler dans ces espaces immenses avec une régularité et une exactitude infinies, ne le trouve-t-il pas ce même Dieu, intimement présent dans le fond de son intelligence, pour lui communiquer tout ce qu'elle a de connoissance et de lumières, en régler la mesure et le mouvement? Ce grand Dieu, qui domine sur la puissance de la mer, et qui apaise la violence des flots, ne le trouve-t-il pas au fond de lui-même qui préside à la mobilité du cœur humain; qui le gouverne malgré ses saillies, son inconstance, sa rébellion; qui accomplit en lui ses desseins éternels; qui en toute action, en tout temps, dans toutes ses parties, dans tous les ressorts, les plus foibles même et les plus profonds de notre être, ne domine pas moins souverainement qu'il ne le fait sur tout le reste de l'univers? »

Boursier raisonne ensuite de l'espérance comme de la perfection et de la foi, et, faisant toujours succéder la critique à la doctrine, il ne passe rien aux partisans des différentes espèces de grâces qui ne sont pas rigoureusement la grâce victorieuse et efficace, la seule qu'il reconnaisse pour vraie.

Même procédé encore au sujet de l'amour de Dieu, de l'adoration et de la prière. Il serait inutile par conséquent de le suivre dans tout le détail de ses conclusions repétées; il en est seulement quelques expressions que je crois devoir particulièrement remarquer. C'est ainsi qu'on lit, page 167 : « Oui, le Seigneur est le Dieu de toutes choses, puisqu'il en est l'auteur et le principe; il est le Dieu du ciel et de la terre.... il est le Dieu de nos actions, de nos déterminations, de tout ce qui est en nous, puisque sa providence produit, dispose, détermine jusqu'au plus petit degré de notre être.» Et page 180 : « Ce capital de notre cœur, ce point décisif de toutes nos actions; cette source primitive de notre justice, c'est-à-dire la détermination de notre volonté, qui détermine elle-même (*dans le système de la grâce versatile et congrue*) le concours de Dieu, cette première détermination vient de nous (*par hypothèse*).... or, supposé qu'elle vienne de nous, il faut l'opérer nous-mêmes et non la demander; et supposé qu'on ne la demande pas, qu'on voie si c'est là prier Dieu comme on doit. » Et plus loin encore, page 193 : « Si l'opération de Dieu n'est que morale, Dieu n'opère que des attraits et non pas l'amour même; si l'opération de Dieu n'est qu'un concours concomitant, Dieu n'opère pas la détermination même par laquelle la volonté détermine le concours. » Et encore, p. 197,

au sujet des prières qui demandent des événements humains : « On ne les demande que parce que l'on suppose que Dieu exerce sur la volonté des hommes un empire souverain ; qu'étant par exemple le Dieu des armées, il jette la terreur dans l'âme des uns, et qu'il arme les autres de force et de courage ; qu'il inspire de sages conseils à ceux qui commandent.... Il tient entre ses mains les cœurs des hommes et les tourne comme il lui plaît...... Ces grands événements, qui donnent le branle aux empires et qui changent pour plusieurs siècles les destinées de tout un peuple, ne sait-on pas qu'ils roulent sur la détermination de la volonté humaine ?... Or, dans ces événements, où est l'avantage d'élever les yeux au ciel pour implorer les secours d'en haut, si Dieu ne préside pas aux déterminations des hommes, si du trône de sa gloire il ne tient les rênes de leur volonté ?.... Regarderoit-on ces prières comme des paroles vaines et qui ne prouvent rien ? Mais quel compte tient-on alors de l'autorité de l'Église, de celle de tous les temps et de toutes les nations ?..... Si le genre humain a erré sur le point de la prière, ce n'a pas été en ne priant pas ; mais en ne priant point celui qu'il falloit prier, ou en le priant mal. L'instinct qui nous fait prier est trop général pour n'être pas naturel (p. 199)... De quelque côté que je me considère, je me trouve plein de désirs ; si Dieu ne vouloit me donner que ce que je possède, il ne me tourmenteroit pas en vain, ne m'inspireroit pas tant de mouvements (p. 200).... Toute mon âme est un fonds inépuisable de désirs, qui poussent des cris et des soupirs vers la source inépuisable de tous les biens ; chaque partie de mon âme est déjà un bien

reçu, mais un bien qui crie aussi lui-même et qui soupire après la plénitude. » (P. 202.)

Boursier raisonne encore de l'action de grâces, de la crainte, de la vigilance et de quelques autres devoirs, comme il l'a fait des précédentes vertus; et, il ne faut pas l'oublier, fidèle à ses habitudes, il continue toujours de point en point sa guerre aux doctrines qui tiennent pour l'une ou l'autre de ces grâces diverses, dont diffère, selon lui, la véritable grâce.

Arrivé à l'article de l'humilité, l'auteur, je n'ai pas besoin de le dire, s'en fait un nouvel appui pour sa thèse; il commence par l'expliquer. Comme toutes les vertus, elle peut se recourber sur elle-même en se portant toujours plus avant; on désire la jouissance de Dieu, on désire ce désir, et l'on désire encore ce désir, sans jamais trouver de bornes; il en est de même de l'humilité, et comme, par un retour de corruption, elle peut devenir un sujet d'orgueil, il faut avoir de l'humilité dans l'humilité; or il n'y a que la doctrine qui reconnaît que Dieu est la cause physique et prédéterminante de tout, dans laquelle l'homme puisse s'oublier pleinement. (P. 215.)

On doit être maintenant parfaitement familier avec le procédé de l'auteur. Dans son dessein de prouver la prémotion physique, il parcourt et analyse tous les faits dans lesquels il croit en trouver des traces, et en vertu de son principe sur les degrés d'être ajoutés à l'âme, et qu'elle ne peut se donner elle-même, il conclut constamment à cette action par laquelle seule elle augmente d'être. Or, selon ce procédé, ce qui fait la nouveauté et la variété des raisons, ce n'est pas le principe qui reste et se re-

produit toujours un et le même, c'est la suite de toutes ces observations sur certains phénomènes de l'âme, prise plus particulièrement à l'état chrétien, dont le traité de Boursier s'enrichit à chaque page. C'est ainsi qu'il examine encore dans la section qui nous occupe, les paroles échappées, la faiblesse humaine, la conversion du cœur, etc. Si donc on est édifié désormais sur le fond de son système, et qu'on me permette de ne m'attacher qu'à ce qui en varie la forme, c'est-à-dire à ces études d'une psychologie parfois pleine de profondeur ou de finesse, je pourrai de plus en plus me borner à des remarques particulières et à des citations qui les appuient. Ainsi, par exemple, au sujet des paroles échappées, dans lesquelles il dit que les auteurs chrétiens en général, et saint Augustin en particulier, ont reconnu des signes de la grâce, il s'exprime en ces termes : « Les traits de notre dépendance ne sont guère moins profondément marqués dans notre âme que ceux de la Divinité.... et si l'on veut se rendre attentif aux discours des hommes, on trouvera presque autant d'expressions qui prouvent l'opération prédéterminante de l'existence de Dieu. » Puis, plus loin, il ajoute : « Plus on a de religion ou de simplicité, plus on donne à Dieu de part dans tous les événements, plus aussi on fait entrer la Providence dans le discours. C'est ce qui fortifie notre preuve, car la simplicité découvre la nature, la religion la perfectionne : l'art et la réflexion ne font souvent qu'en corrompre la pureté. » (P. 239.) A force de vouloir chercher des sentiments étudiés, on perd la beauté du naturel. Pour s'en convaincre, il ne faut point sortir de notre matière. Qu'on fasse le parallèle des philosophes et

des poëtes, ceux-ci, appliqués à peindre la nature et à en exprimer vivement les saillies; ceux-là, à pousser vivement leurs propres réflexions, et à faire des efforts pour juger de tout. Les philosophes ne disent presque rien en faveur de la prémotion, mais elle se trouve partout chez les poëtes: encore parmi les poëtes faut-il bien distinguer; car il y en a qui ont voulu philosopher en vers. Mais Homère, par exemple, Homère qui, de tous les poëtes, a le mieux réussi à parler d'après la nature; Homère, qui est aussi le chef-d'œuvre et le modèle de la poésie, Homère marque nettement une opération de Dieu prédéterminante. C'est un Dieu qui remue les esprits, qui inspire la générosité, qui met dans les cœurs ces sages conseils, qui fait le dénoûment des difficultés et des intrigues; et ce Dieu le fait ordinairement moins par ménagement et par finesse que par puissance et par grandeur. Où est-ce qu'Homère, où est-ce que les autres poëtes, où est-ce que les femmes et les enfants ont étudié cette vérité?

Touchant la faiblesse humaine, il fait aussi ces réflexions: « La foiblesse de l'homme ne va pas jusqu'à l'extinction de toute puissance, et sa liberté ne va pas jusqu'à un pouvoir indépendant. L'homme est libre, mais il est plein de besoins; il a reçu de Dieu des facultés pour agir, mais il n'agira pas, à moins que Dieu n'opère en lui ses actions.... Le nœud de ces deux vérités est caché au fond de notre âme; peut-être notre esprit nous manque-t-il pour les démêler; mais notre cœur ne cesse de nous les faire sentir. (P. 238.) On le sent vivement lorsqu'on veut surmonter une habitude criminelle. Pour faire cette démarche il ne s'agit que de vouloir; mais c'est aussi

toute la difficulté ; on sait qu'on peut vouloir, et quand on vient à essayer, ce pouvoir demeure sans effet ; on commence et on n'achève pas, on fait des efforts et on retombe sur soi ; c'est un malade qui veut forcer sa foiblesse, mais le premier pas qu'il fait est un pas de défaillance. » (P. 239[1].)

Boursier veut aussi tirer une preuve en faveur de son opinion de l'histoire générale du genre humain. C'était un autre discours sur l'histoire universelle à tenter. Mais on ne refait pas Bossuet, et Boursier ne l'essaye pas, il se borne à quelques considérations d'un caractère assez vague.

Arrivé au terme de la deuxième section, je suis, je pense, assez avancé dans l'analyse de l'ouvrage pour pouvoir placer utilement ici quelques remarques qui en préparent l'appréciation générale.

Et d'abord il n'a pas échappé que Boursier fait dans tout ce qui précède constamment confusion de la modalité et de l'être, qu'il assimile l'une à l'autre, et que, raisonnant en conséquence, il conclut que, comme c'est Dieu seul qui est la cause de l'être, seul il est aussi la cause de toute modalité, de toute action, de toute détermination.

Il ne distingue donc pas entre l'existence et le mode, entre l'être et l'agir. Il ne distingue pas davantage entre une faculté et ses faits, la vie et ses phénomènes, l'âme et ses divers développements. Cependant il y a là une différence, et une différence qu'on ne saurait sans erreur et sans danger négliger ; c'est que si l'homme ne peut se donner l'âme, la

[1] Au chapitre de la *Conversion du cœur*, p. 278, je trouve à noter une expression peu ordinaire : Les adversaires de la grâce efficace se sont donc bien *mécomptés* puisqu'ils n'ont cherché qu'à en diminuer les merveilles.

vie et ses facultés, il peut, sinon absolument et par soi, du moins relativement et par le pouvoir qu'il en a reçu de Dieu, créer et appeler à l'être certaines modifications, certaines déterminations de l'âme, de la vie, des facultés. Et, s'il en est ainsi, il n'y a plus à raisonner sur ce second genre d'existence, de même que sur le premier; Dieu n'est pas dans celui-ci de la même manière que dans celui-là; il est dans tous les deux, mais non pour la même part. Dans l'un, il fait tout et nous ne faisons rien; dans l'autre, il fait encore, mais nous faisons aussi; il fait ce avec quoi nous faisons, mais il nous laisse ensuite faire dans de certaines limites et à de certaines conditions. Il nous crée, en un mot, substances actives et libres avec des lois, des occasions, et des motifs d'action convenables à notre liberté : puis c'est à nous, selon ces motifs, ces occasions et ces lois, à prendre librement nos déterminations.

C'est ce que n'a point assez vu ou voulu voir Boursier, et c'est faute de ce discernement qu'il s'est laissé entraîner à une doctrine qui, quoi qu'il prétende, dépasse les limites d'une juste orthodoxie, et incline visiblement à une sorte de fatalisme religieux, qu'il n'ignore pas du reste, et dont il essaye de se défendre.

Mais poursuivons. Dans sa troisième section, il se propose de tirer de nouvelles preuves de sa thèse de faits plus généraux que ceux qu'il a examinés jusqu'à présent; ce sont d'abord ceux de l'entendement; il passera ensuite à ceux de la volonté.

On le comprend, c'est tout une analyse des phénomènes de ces deux facultés qu'il va tenter en vue de prouver la prémotion physique.

En ce qui touche l'entendement, il commence par établir le fait général de la pensée. Il est vrai, dit-il, que je pense, que c'est en pensant que j'agis, en pensant que je veux, que je n'agis et ne veux que parce que je pense, et que la pensée tient le premier rang. Or, à considérer la pensée en général et en elle-même, il est évident qu'elle ne se donne pas ses premières connaissances, qu'elle ne se donne pas toute seule celles qu'elle acquiert ultérieurement; Dieu l'aide constamment et la fait s'exercer par une action prédéterminante, et là est la prémotion.

Mais quand l'esprit connaît, il connaît quelque chose, et avant tout l'être infini. Or comment le connaît-il? par les êtres finis? impossible; le fini ne donne pas l'infini; l'infini seul a cette vertu; c'est donc Dieu qui opère en nous la connaissance de lui-même, et il l'opère immédiatement, parce que, quand nous le concevons, nous concevons ce qui n'est pas dans les créatures, et que nous le concevons par perception et non par représentation; et ici, quoique sobrement, l'auteur emprunte à Malebranche sa théorie des idées; il n'y a pas à s'y tromper; et, pour qu'on n'en doute pas, je citerai de lui ces paroles : « Je tranche court sur cette vérité, si belle néanmoins et si lumineuse, parce qu'elle se trouve traitée d'une manière admirable et nouvelle dans un illustre auteur. » (T. II, p. 35.)

Mais si c'est ainsi que Dieu se découvre et se fait connaître, comment ne pas admettre que c'est par prédétermination et prémotion? Je laisserai encore ici parler l'auteur (t. II, p. 37). « Nous ne découvrons point Dieu en lui-même, sans qu'il se découvre à nous, car Dieu possède, dans la vaste et immense

étendue de son être, une infinité de degrés d'êtres et de perfections qui peuvent être connus; cependant nous n'en connoissons que très-peu. Dieu est infiniment intelligible, et notre intelligence est très-bornée. Pourquoi donc connoîtrions-nous plutôt certaines perfections que d'autres? Pourquoi serions-nous bornés à telles ou telles connoissances? Pourquoi ne les étendrions-nous pas sans mesure? Si notre vue étoit trop courte pour tout voir à la fois, et pour atteindre cette immensité sans bornes, pourquoi au moins successivement ne parcourrions-nous pas toutes ces perfections et ces degrés d'êtres si admirables? Si l'essence divine est comme un grand livre ouvert devant nos yeux, que ne tournons-nous les yeux à droite et à gauche? Que ne satisfaisons-nous pleinement ce brûlant et insatiable désir que nous avons de savoir? Pourquoi y a-t-il des vérités inaccessibles, des profondeurs impénétrables, des mystères secrets et voilés?..... N'est-il pas visible qu'il y a un être souverain qui éclaire tout homme venant dans le monde, qui taille à chacun sa portion et sa mesure? qu'il ferme ou qu'il ouvre, selon qu'il le veut, son trésor inépuisable de sagesse et de science? que c'est lui qui est le maître intérieur, qui parle au cœur et qui lui donne des leçons? que cette souveraine raison de toutes les intelligences, ce soleil de justice, répand ses rayons plus ou moins selon les desseins adorables de sa providence? »

Mais si le connaître se rapporte principalement, il ne se borne pas exclusivement à Dieu : il a aussi pour objets les corps, les autres âmes et la nôtre. Or, sous chacun de ces points de vue, il est une

preuve nouvelle de l'action du Créateur sur le développement de notre intelligence. Ainsi, quant aux corps, si c'était notre esprit, dit Boursier, qui agît sur la matière, et qui, en répandant sur elle ses influences, s'en donnât la connaissance, la matière qu'il connaîtrait le mieux serait celle qui lui serait la plus voisine, c'est-à-dire le dedans du corps. Or il n'en est rien; c'est Dieu qui nous donne ces notions, en se manifestant à nous; en connaissant Dieu, nous connaissons les différents êtres, et en particulier les corps. On ne peut pas d'ailleurs dire que la matière agisse immédiatement sur l'âme; elle ne lui est manifestée que par représentation, et cette représentation se fait par Dieu et en Dieu, qui, dans son étendue intelligible, est le principe et l'archétype de cette étendue sensible dont se composent les corps. — Dans ces paroles, que j'ai pour la plupart citées textuellement, on reconnaît de plus en plus la théorie capitale de Malebranche.

Boursier fait à peu près le même raisonnement au sujet de la connaissance que nous avons des âmes de nos semblables. Si ce n'était pas Dieu qui nous la donnât, il faudrait que ce fussent les créatures. Or le pourraient-elles? évidemment non; elles n'ont pas cette efficace. Mais Dieu nous la communique en nous découvrant immédiatement en lui l'action par laquelle il les a créées, ou en nous faisant certaines impressions à l'occasion desquelles nous les concevons: et l'une et l'autre de ces manières peut en quelque sorte être appelée une révélation.

Pour la connaissance de notre âme, nous l'avons aussi évidente que celle de l'étendue corporelle (ce que n'admet pas Malebranche, pour noter

cette dissidence en passant), et elle embrasse à la fois l'essence et les modes de son objet. Mais telle qu'elle est, ce n'est pas nous qui la produisons : Dieu seul a cette vertu ; elle ne nous est donnée que par lui. Mais cependant, dira-t-on, l'esprit est intelligible, et intelligible il est présent et proportionné à lui-même; il n'a donc qu'à se contempler lui-même, sans avoir besoin d'autres secours pour se connaître. Réponse : Si, pour apercevoir ce qui est en nous, nous n'avons qu'à ouvrir, pour ainsi dire, les yeux de notre âme, qui nous empêche de nous connaître parfaitement sans peine et sans étude? (P. 95.)

Mais toutes ces connaissances ne sont pas toujours pures; elles peuvent être aussi revêtues de sentiment; elles peuvent être modifiées, amplifiées, et comme teintes de quelque enduit nouveau. Or il y a là une augmentation, un nouveau degré d'être dont Dieu seul est l'auteur, et dont il l'est comme il l'est de tout par prémotion physique.

Et nos connaissances offrent encore une circonstance importante à remarquer. Quelque différentes qu'elles soient, elles se réunissent en un certain point; et ce point d'unité qui les rassemble, nous découvre encore la dépendance où nous sommes de l'action divine; car, ce point, c'est la connaissance même de Dieu, laquelle, encore une fois, n'est que l'œuvre de Dieu.

Ainsi, sous quelque rapport que se présente en nous l'entendement, il prouve la prémotion.

La volonté la prouve de même; c'est ce que Boursier entreprend d'expliquer dans sa quatrième section.

Il commence par dire qu'on a en général traité de la grâce d'une manière trop agréable; pour chercher trop à l'embellir, on l'a rendue presque méconnaissable; à la place des termes simples et naturels de volonté, de consentement, d'amour, l'imagination a introduit dans cette matière ces expressions mystiques d'union, de repos, de mouvement, d'approche et une infinité d'autres qui ne sont pas sans danger. Mais une exacte philosophie doit bannir tout ce style figuré.

On le sait, dans l'école cartésienne la volonté c'est l'amour. Boursier l'entend ainsi, et dans tous les raisonnements qui vont suivre, il la prendra dans ce sens.

L'amour est autre chose que la connaissance, c'est donc dans l'âme, quand il y naît, un accroissement, par conséquent un nouvel effet de la prémotion divine, il l'est dans sa généralité, et dans chacune de ses déterminations particulières.

Il l'est également dans ses degrés; il l'est enfin dans son rapport avec la fin et les moyens; et, pour n'insister que sur ce dernier point, ne paraît-il pas en effet que l'amour de la fin a une fécondité, une intensité et une grandeur qu'il ne tire pas de lui-même, mais de l'objet qu'il poursuit, objet qui est finalement Dieu ou le bien infini ? De plus l'amour de la fin est un amour de jouissance ; or, pour jouir, nous avons besoin, non-seulement d'une opération de Dieu, mais d'une opération prédéterminante; sans cela nous nous rendrions heureux selon nos désirs. (P. 217.) Et quant à l'amour des moyens, il en est au fond de même, par la raison qu'il n'est, en dernière analyse, que l'amour de la fin. Amour

des moyens, amour de la fin, il n'y a pas là un amour plus un amour, mais un seul et même amour qui s'étend de la fin aux moyens.

A l'amour se rattachent également les vertus et les passions. Or, dans les unes et dans les autres on reconnaît toujours, quand on les examine bien, une même opération prédéterminante de Dieu; ainsi d'une part la tempérance, la force, la justice, la prudence, la foi, l'espérance et la charité sous toutes ses formes; de l'autre, l'admiration, la haine, la joie, la tristesse, le désir, impliquent tous une grâce qui n'est point variable, concomitante, congrue, etc., mais parfaitement efficace.

Cependant jusqu'ici l'auteur a plus considéré l'amour par ses dehors qu'en lui-même; il s'agit maintenant d'en reconnaître la nature, pour voir quelle y est l'action de Dieu. Or, en soi, qu'est-ce que l'amour? le sentiment du bonheur. Aimer simplement c'est être heureux; c'est pourquoi on aime à aimer, à aimer surtout sans trouble ni privation, car alors on a le contentement. Mais serait-il possible que nous eussions ce degré, cette perfection de l'être sans l'assistance incessante de Dieu, et y a-t-il rien de plus faux que de supposer que nous puissions tirer de nous-mêmes une telle vertu?

Mais, qu'est-ce que l'amour pur? On ne pouvait guère, au temps de Boursier, exprimer une opinion sur l'amour sans se poser cette question. Il se la pose donc à la suite de celle de la nature de l'amour, et voici comment il la résout : L'amour de Dieu, tout simple qu'il est en lui-même, a une étendue infinie, comme au reste tous les amours; il doit donc être, par précision d'esprit, considéré tantôt sous un

regard, et tantôt sous un autre. (T. II, p. 318.) Ainsi, il est l'amour tantôt de la sainteté, de la miséricorde et de la justice de Dieu, tantôt de sa toute-puissance, de son immobilité, etc. Il l'est aussi de toutes ces perfections réunies et combinées. Or, c'est sous tous ces différents rapports qu'il s'agit de savoir s'il est pur ou intéressé; en lui-même, il est notre intérêt, puisque, d'après ce qui a été dit plus haut, aimer c'est être heureux, et qu'on aime à aimer, que c'est par l'amour que nous possédons formellement notre bonheur. (P. 320.) Mais néanmoins il n'est pas nécessaire que l'intérêt soit le motif qui nous fasse aimer. Nous pouvons aimer par notre intérêt, sans aimer pour notre intérêt : ainsi, un homme qui aime Dieu peut ne se porter point à l'amour par un motif d'intérêt, quoiqu'il trouve son intérêt ou son bonheur à l'aimer. L'amour vrai de Dieu est donc à la fois pur et désintéressé, d'une part, parce qu'il consiste à aimer Dieu en lui-même, de l'autre parce qu'on trouve son intérêt à l'aimer; par conséquent, bien que notre intérêt y soit, nous ne devons pas moins aimer Dieu; nous devons aimer à l'aimer. Renoncer à l'aimer, parce que l'aimer nous est bon, parce que nous trouvons notre bonheur dans cet amour, loin d'être un acte héroïque, serait un péché véritable, puisque le péché consiste dans la privation volontaire de l'amour de Dieu. (T. II, p. 329.)

Telle est la solution de Boursier. On voit qu'elle se rapproche beaucoup de celle de Malebranche, de Leibnitz et de Bossuet sur la même matière.

L'auteur y joint quelques explications qui achèvent d'éclairer sa pensée. On sait la distinction qui existe entre l'amour de l'être et celui de la personne : aimer

l'être c'est aimer le bien dans une personne sans regard à la personne elle-même ; aimer la personne, c'est l'aimer en elle-même et pour elle-même. Or, l'amour de Dieu renferme l'amour de l'être et celui de la personne, c'est-à-dire qu'on aime Dieu comme un bien et comme identifié dans sa personne avec ce bien. Il n'en est pas de même à l'égard des créatures, qui ne sont que des écoulements de cet être infini, et qui, par conséquent, ne peuvent être identifiées avec le bien ; cependant, selon la part de bien qu'elles ont en elles, il y a dans l'amour que nous leur portons, quelque chose de celui que nous avons pour Dieu. (T. II, p. 340.) Quoi qu'il en soit, l'amour de Dieu ainsi entendu est intéressé, et néanmoins il est pur. Il y a, il est vrai, un mauvais amour de notre intérêt qui peut faire que nous aimions Dieu d'une manière indigne, comme quand c'est à cause de biens temporels et terrestres qu'il peut nous procurer ; mais d'autre part il y a un amour de nous-mêmes qui subsiste toujours avec le véritable amour de Dieu, et qui consiste à s'aimer en Dieu et pour Dieu. Ceux qui s'aiment ainsi, aiment aussi Dieu parfaitement. Il n'y a que l'amour de soi étranger ou supérieur à celui de Dieu qui soit mauvais.

Après quelques autres explications que Boursier donne en faisant, comme il dit, des précisions et des divisions nouvelles, il arrive à la conclusion qu'il poursuit constamment même parmi ses apparentes digressions, et termine tout ce chapitre par ces mots : Dieu est le bien de mon âme, mais comment? parce qu'il y produit quelque chose de bon ; or, il n'y a que la connaissance et l'amour de Dieu qui aient vraiment ce caractère ; donc Dieu les y pro-

duit, et par là la rend heureuse et devient son bien.

Mais Boursier n'a pas encore épuisé la matière de l'amour : le plaisir se lie à l'amour, il faut donc qu'il parle aussi du plaisir. Or, parmi toutes les circonstances, souvent fort difficiles à démêler, que présente le plaisir, il y a particulièrement deux choses à distinguer : le plaisir lui-même, et un mouvement, un penchant, une inclination vers ce plaisir. Eh bien ! que l'on considère l'une ou l'autre de ces choses, on y trouve certainement ce qui partout marque la prémotion, un accroissement d'être. L'amour lui-même est un être, tout ce qui tient à l'amour et le développe des degrés d'être ; ni l'amour ni rien de l'amour ne se montre donc en nous, que nous n'y voyons Dieu opérant, créant, usant de toute l'efficace de sa grâce.

Nous voici arrivés à la cinquième section de l'ouvrage. Dans les deux précédentes, l'auteur a analysé, pour y trouver des preuves de la prémotion, l'entendement et la volonté, mais il les a examinés indépendamment de toute conception et considération théologique ; ici il va les envisager sous ce rapport ; c'est pourquoi il va traiter de la dépravation et du rétablissement de ces deux facultés ; c'est la question de la chute et de la rédemption transportée dans la psychologie. On comprend que je serai nécessairement beaucoup plus court sur ce sujet.

Boursier entreprend de décrire dans un premier chapitre les caractères de la connaissance humaine avant et après la chute ; et, dans un second, ceux de la volonté également avant et après cet état ; c'est-à-dire qu'il essaye de tracer le tableau de l'intelligence et de l'amour, d'abord dans leur innocence et puis

dans leur corruption, enfin dans leur réparation, et autant qu'il le peut, il le fait au moyen de l'Écriture et des Pères ; puis il conclut comme toujours à la prémotion, comme nécessaire pour expliquer à la fois ces premiers dons de l'homme, ce qu'il en conserve encore après sa faute, et ce qu'il en recouvre par le rétablissement et le rachat de sa nature.

Mais Boursier, qui a déjà tiré argument de tant de choses en faveur de sa thèse, n'a pas encore fini, et après avoir démontré la prémotion physique par les actions humaines considérées en elles-mêmes, il va maintenant la prouver par ces mêmes actions considérées par rapport aux attributs de Dieu. (T. IV, sixième section.)

C'est ce qu'il annonce en ces termes : Il faut s'élever plus haut et jeter les yeux sur les perfections de Dieu, pour descendre de cette considération à celle des créatures.... Tâchant ici d'ennoblir nos pensées et de rehausser nos conceptions, cherchons lequel de ces deux partis rend l'idée de Dieu plus sublime et plus relevée, ou de le considérer au milieu de l'univers comme un prince mortel, qui a besoin de toute la bonne volonté de ses sujets pour se faire obéir..
.... ou bien de se le représenter comme le roi des rois, le Dieu des esprits, qui se fait obéir quand il lui plaît, parce qu'il forme dans les esprits même la bonne volonté et l'obéissance.

Or il y a deux grands attributs par lesquels Dieu se met en rapport avec nous, la science et la providence : voyons donc ce qu'il est pour nous, soit par l'un, soit par l'autre, et d'abord par la science.

Pour peu qu'on ait de christianisme ou même de

philosophie dans l'esprit, on n'a pas de peine à reconnaître que la science de Dieu est sans bornes aussi bien que son essence. Or comment l'applique-t-il aux choses futures en général et aux actions libres de la volonté en particulier? c'est ce qu'il s'agit, s'il est possible, d'expliquer.

Dieu ne peut connaître l'avenir que par l'un de ces trois moyens : 1° son essence, 2° ses décrets ; 3° ou ses créatures.

Or en ce qui regarde les déterminations volontaires, ce n'est certainement pas par les créatures qu'il vient à les savoir. Convient-il en effet à sa majesté, lui qui est la sagesse elle-même, la raison souveraine, la lumière de tous les esprits, lui que consultent toutes les intelligences, et en qui elles voient tout ce qu'elles connaissent, comme en un miroir et en un tableau, parce qu'il est l'archétype de tous les êtres, lui convient-il de consulter les créatures, d'étudier leurs volontés, leurs déterminations, afin de pouvoir, par ce moyen, être instruit de l'avenir? évidemment non, car il ne tient que de lui-même sa science comme tout le reste. En toutes choses il ne voit que lui-même, ses décrets, ses opérations, et quoiqu'il connaisse toutes les créatures, comme il les voit toutes en lui, cette connaissance se réduit à la connaissance de lui-même. Aussi il n'y a pas en lui deux sciences, il n'y en a qu'une, dont seul il est l'objet; et c'est par cette science qu'il aperçoit les actes libres et futurs; mais comment? — On ne peut pas voir dans une chose ce qui n'y est pas, et, comme dans une volonté parfaitement indifférente la détermination future n'est pas encore, il n'est pas possible de l'y voir. « Dieu ne connoît

réellement dans la volonté que ce qui est actuellement dans la volonté; car connoître rien ou ne rien connoître, c'est la même chose. » (Encore une maxime de Malebranche.)

Mais on peut prétendre que Dieu de toute éternité connaît dans les créatures mêmes telle détermination plutôt que telle autre, parce que cette détermination existe déjà par rapport à Dieu, et qu'ainsi il la voit comme présente à lui. Car, dit-on, l'éternité n'est pas comme le temps. Il n'y a rien en elle-même d'antérieur ni de postérieur. C'est un point indivisible; elle rassemble en elle tous les temps; tout lui est présent; c'est un maintenant sans bornes. (T. IV, p. 25.)

Avant d'examiner si cette coexistence à l'éternité est un moyen propre par rapport à Dieu, pour connaître les déterminations futures, tâchons d'éclairer nos idées sur le fond même de cette matière. (*Ibid.*)

L'éternité n'est pas une entité; ce n'est pas un être distingué de l'être éternel; l'éternité de Dieu est réellement l'être de Dieu, comme notre durée est notre être aussi, mais variable et borné. Quant à la coexistence des créatures par rapport à l'éternité de Dieu, pour la comprendre il faut comparer l'existence et l'éternité de Dieu avec l'existence et la durée des créatures. Il en est de cette comparaison comme celle de l'immensité et de l'étendue limitée et elle peut en être éclairée. (T. IV, p. 27.)

Or, voici ce que sont l'une à l'autre l'immensité et l'étendue limitée : mon corps existe dans l'immensité, mais ne la remplit pas. Dieu est présent en moi; il existe au milieu de moi, et dans sa simplicité il

est tout entier en moi. Mais ce serait mal raisonner que de dire que pour cela mon corps existe dans l'immensité de Dieu tout entière. Il existe dans cette immensité, mais non dans toute cette immensité. La créature finie correspond, mais ne répond pas de tout point à l'infini. Eh bien! de même quant à la durée : « Notre durée correspond à l'existence de Dieu, qui est éternel, mais non à toute cette existence en tant qu'éternelle, elle correspond à l'existence de Dieu sous un rapport, mais non sous tous les autres. Il faut donc distinguer certains points virtuels dans l'éternité de Dieu, auxquels correspond notre durée. Ici l'imagination perd terre; mais la raison, qui est née pour connoître l'infini, en déduit ces vérités d'une manière évidente, 1° que les créatures futures n'existent pas actuellement en elles-mêmes, et que Dieu le voit; 2° que les créatures futures existent de toute éternité par rapport à Dieu, et que Dieu les voit exister ainsi. (T. IV, p. 35.) Mais de là il ne faut pourtant pas conclure que la coexistence des créatures par rapport à Dieu est un moyen suffisant pour qu'il connoisse les déterminations futures; car, supposé que ces déterminations existent, il faudroit, afin qu'il les connût, qu'il en fût averti. Or, comment le seroit-il? par leur présence seule? Ce ne seroit pas assez; l'action seroit nécessaire, et une action opérant sur Dieu et y produisant une connoissance. Or, n'est-ce pas horrible à dire?» (T. IV, p. 37.)

Ce n'est donc pas ainsi que Dieu connaît les déterminations futures, ce n'est pas non plus dans sa propre essence; ce moyen n'est pas moins impossible. En effet, que Dieu voie dans son essence toutes les créatures, la volonté de Pierre aussi bien que toutes les

volontés des autres intelligences ; que par une lumière infinie il pénètre dans les replis de cette volonté et la comprenne autant qu'elle peut être comprise, il n'y verra que ce qui y est et non ce qui n'y est pas. Or, dans cette volonté créée il n'y a pas encore de détermination : elle est représentée dans l'essence divine comme une puissance égale et dans un parfait équilibre ; Dieu ne la voit donc pas déterminée. L'essence divine ne contient que l'idée archétype des choses et non les choses elles-mêmes ; elle ne représente la volonté que dans son principe et non dans ses développements.

Et si Dieu, en voyant dans son essence la volonté, la voyait déterminée, ce serait déterminée par l'essence divine, ou par elle-même ; or, le premier cas serait insoutenable, ce serait le fatalisme, et le second ne le serait pas moins, ce serait l'indépendance absolue de la volonté.

Mais il y a une autre manière d'expliquer la science de Dieu relativement aux déterminations futures ; c'est par la comparaison de son essence avec sa puissance qu'il voit en lui-même toutes les choses possibles ; car de la sorte il voit d'une part ce qu'il est, et de l'autre ce qu'il peut. Or, cette vue le conduit à celle des créatures futures dans les décrets prédéterminants ; comme il ne voit dans les créatures possibles que ce qu'il peut faire, il ne voit aussi dans les futures rien de positif et de réel, que ce qu'il a résolu de toute éternité de faire un jour. (T. IV, p. 49.) Comme il conçoit que les créatures ne le sont pas hors de lui, mais ne le sont qu'en lui, il connaît aussi que les choses futures ne sont futures qu'en lui, et ne se feront dans le temps que par lui.

En effet, comment peut-on penser que la moindre créature, qu'une action, qu'une détermination de la volonté sorte de l'état de possibilité et passe à l'état de futurition, sans que ce soit Dieu qui ait commencé à la tirer de cet état, pour la placer dans un autre?

« Toute étendue créée doit correspondre à certains points virtuels de l'immensité divine; mais à quels points correspondra-t-elle? Qui la déterminera à telle ou telle mesure, à tels ou à tels changements? Tout être qui existe et qui dure doit correspondre à certains points virtuels de l'éternité de Dieu; mais comme il y a une infinité de ces points virtuels dans cette éternité infinie, qui le déterminera à correspondre à ceux-ci plutôt qu'à ceux-là, à être devant ou après, à commencer dans tel temps plutôt que dans tel autre, à avoir une moindre ou une plus grande durée?

« Toute action même de l'entendement et de la volonté, si petite qu'elle soit, si commençante qu'on la conçoive, correspond à certains points virtuels de cet être souverain, qui est un acte pur, l'intelligence sans bornes, la charité par essence. Or, comme il y a une infinité de points auxquels cette action, cette détermination peut correspondre, auxquels correspondra-t-elle, si Dieu ne la détermine pas? Pourquoi à celui-ci plutôt qu'à celui-là? Comment aura-t-elle un tel degré et non point un tel autre? Pourquoi n'aura-t-elle pas une infinité de degrés? C'est le décret de Dieu qui fixe et détermine toutes ces choses.

« Et Dieu, en voyant dans ses décrets les déterminations futures, ne les voit pas dans des décrets

non prédéterminants. Car il est impossible de voir une chose où elle n'est point ; or une détermination future n'est point dans un décret non prédéterminant. Dans ces décrets non prédéterminants Dieu ne fait que concourir avec les volontés ; et concourir n'est pas opérer. » Après divers développements dans ce sens, Boursier termine par une sorte d'élévation : « Que votre science est admirable, Seigneur, et qu'elle est unie à une haute et sublime puissance ! (T. IV, p. 61.) Vous les connoissez tous les êtres de ce monde et vous les connoissez comme vos bienfaits, vos dons, vos ouvrages, comme l'accomplissement de vos décrets éternels.

« Seigneur, vous m'avez connu et éprouvé parfaitement ; vous avez découvert de loin mes pensées, mes démarches, toute la suite de ma vie ; vous avez prévu toutes mes voies, et il n'y a pas une de mes paroles qui vous ait échappé. Seigneur, vous avez connu toutes les choses futures et anciennes ; aussi est-ce vous qui m'avez formé, et avez étendu votre main sur moi. Où irai-je, Seigneur, pour me dérober à votre esprit ; et où m'enfuirai-je pour me cacher de devant votre face ? Si je monte dans les cieux, vous y êtes ; si je descends dans les enfers, vous y êtes encore ; si je prends des ailes pour passer de l'aurore au couchant, si je vais habiter les extrémités de la mer ; je vous trouve partout ; eh ! comment pourrai-je me soustraire à votre connoissance, puisque je ne ferai ces démarches que parce que votre main m'y conduit, et que je serai soutenu par votre droite ?... »

Toutes ces explications conduisent l'auteur à cette conclusion, qui n'est qu'une face nouvelle de celle

qu'il poursuit dans tout son traité, à savoir : que les actions humaines, considérées dans leur rapport avec la science de Dieu, prouvent certainement la prémotion.

Mais elles la prouvent aussi, selon lui, dans leur rapport avec la Providence, second point qu'il a à démontrer, et qu'il entame en ces termes : C'est une pensée bien douce, dit-il, et bien flatteuse pour l'homme, que celle de se croire si maître de lui-même que ce soit lui qui détermine Dieu à lui donner son secours, et non point le secours de Dieu qui le détermine. Mais prenons garde de nous abuser sur ce point. Une méprise est terrible; par cette voie, non-seulement on fait dépendre la Providence de la volonté créée; mais on anéantit même l'idée de providence. En effet, l'idée de la Providence nous représente un être qui, au milieu de ce vaste univers, dispose, gouverne, arrange, règle tous les événements, place chaque créature dans son rang et son ordre, donne à chacune sa mesure, son degré, sa proportion; les régit toutes par une opération aussi douce que puissante; opère dans les hommes et par les hommes tout ce qu'il lui plaît... n'est jamais arrêté dans ses desseins par l'opposition et la dureté des cœurs.... conduit enfin chaque créature à part, et toutes en général, à leur fin, et les réunit pour composer ce grand tout dont il a formé le dessein dans la profondeur de ses conseils. (T. IV, p. 193.)

Or cette idée de la Providence, contraire à toutes les diverses doctrines touchant la grâce, que combat constamment l'auteur, lui semble une preuve de plus en faveur de la prémotion.

Mais, comme il n'y a pas à ses yeux de question qui nous touche de plus près, et qui ait une liaison plus intime avec la grâce que celle de la Providence, il ne croit pas devoir se borner à cette première considération, et, d'après la définition qu'on donne de la Providence [1], *ordo mediorum in finem*, l'envisageant successivement dans sa fin et dans ses moyens, il se demande d'abord pourquoi elle a créé l'univers. À cette question, sa réponse est que Dieu est sa fin à lui-même, et qu'il ne crée pas le monde pour le monde, mais pour lui; il n'aime dans ses ouvrages que lui, et la gloire qu'il tire de la création n'est pas son but dernier, lequel n'est que sa propre perfection; ce n'est qu'un but secondaire. Il suit de là que si Dieu est libre quant à ses moyens, il ne l'est pas quant à sa fin. Tout est simple en Dieu, dit l'auteur, tout est Dieu, et, ce qui est admirable, c'est que cette simplicité allie et réunit dans cet être, quoique, selon des rapports différents, et la nécessité et la liberté; la nécessité, parce qu'il est nécessaire que Dieu se veuille lui-même comme sa fin; la liberté, parce qu'il lui est égal de vouloir que les créatures existent ou n'existent pas. (P. 125.) Par conséquent aussi, Dieu, en voulant créer le monde, n'a pas été nécessité à créer celui qui, de tous les mondes possibles, devait à tout prendre être le meilleur. Il a été indifférent dans son choix, et, en consultant même les règles de la sagesse, il a pu se dispenser de produire le monde le plus parfait. Seulement il s'entend qu'il ne produit pas le mal, parce qu'il ne peut vouloir le produire [2].

[1] Saint Thomas.

[2] Se rappeler à ce sujet la même doctrine dans Fénélon, *Réfutation du système du P. Malebranche.*

On fait contre cette doctrine différentes objections, que l'auteur examine successivement; nous ne les examinerons pas avec lui; il en est une seulement à laquelle il convient de donner quelque attention. La volonté de Dieu, dit-on, n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Donc Dieu agit toujours selon ce qu'il est, toujours d'une manière qui porte le caractère de ses attributs; et, comme plus un ouvrage est parfait et excellent, plus il exprime l'excellence et la perfection de l'ouvrier, il suit que Dieu a dû faire et a fait le monde le meilleur possible. On n'a pas de peine à reconnaître ici le système duquel se tire cette objection; c'est celui de Malebranche. Boursier y répond en distinguant entre l'action et l'effet de l'action divine; l'action, c'est Dieu même agissant; l'effet, c'est la créature; or, que l'action ait tous les caractères des attributs de Dieu, rien de plus constant; mais il n'en est pas de même de l'effet; il n'a du moins avec sa cause qu'une ressemblance éloignée (p. 164); par conséquent, Dieu, en créant, ne crée jamais quelque chose qui ait son caractère, quelque chose de divin. Or, ce qui n'est pas divin est égal à Dieu, ou à une distance infinie de Dieu, et il est libre de le traiter comme il veut; qu'il fasse ceci ou cela, il ne fera jamais quelque chose qui l'égale; s'il était tenu de faire quelque chose qui l'égalât, il serait tenu de créer quelque chose d'immense, d'éternel, d'infiniment intelligent, etc., etc. Tous les faux raisonnements qu'on fait à cet égard consistent donc, selon Boursier, en ce qu'on conclut de ce que Dieu veut en lui-même, à ce qu'il doit vouloir dans ses créatures. Il aime, il veut nécessairement ses perfections divines; mais il ne veut pas

nécessairement qu'il existe des créatures qui en soient des copies : il est de ce côté entièrement libre. L'auteur termine cette discussion par cette réflexion, qui rentre elle-même dans la conclusion qu'il poursuit constamment : Cette égalité, dans laquelle Dieu, en qualité d'être des êtres, se trouve par rapport à l'être ou au non-être des créatures, doit faire sentir combien nous sommes redevables à Dieu, non-seulement de ce qu'il nous a donné l'être, mais tant de degrés dans l'être, qu'il pouvait ne pas nous donner. Et on comprend que comme rien d'extérieur ne limite, ne modifie, ou ne commande son action, cette action doit être une véritable prémotion.

Après la question de la fin, au sujet de la Providence, vient celle de ses voies. Ces voies quelles sont-elles? sont-elles générales ou particulières?

Il y a un système qui soutient qu'elles ont le premier de ces caractères; ce système est celui de Malebranche, que l'auteur résume ici pour le combattre. Ses arguments ressemblent beaucoup à ceux de Fénélon contre la même doctrine; aussi serai-je court en les rapportant.

« Les voies générales sont les voies les plus simples. Or si Dieu n'avoit eu que le dessein de nous sauver simplement, il n'avoit qu'à nous sauver d'un coup et sans employer tant de circuits. Loin d'être les plus simples ses voies sont souvent fort composées. Il est dans tous les cas libre de suivre les plus composées ou les plus simples; rien ne limite à cet égard sa suprême indépendance.

« Dieu n'est pas assujetti à une certaine conduite plutôt qu'à une certaine autre. Il n'est pas tenu à employer à ses fins telles ou telles créatures; il n'en

est aucunes qui soient pour lui des conditions d'action, et des nécessités qui le lient. On ne peut pas dire, par exemple, qu'il n'ait voulu les arbres que parce qu'il a voulu créer des fruits; il pouvoit créer des fruits tout d'un coup sans les faire naître sur des arbres. » (T. IV, p. 199.)

Boursier nie encore que les voies générales et les plus simples soient les meilleures et les plus fécondes. Il les juge même impossibles, en ce qu'elles renversent la Providence. En effet, que sont-elles? des causes secondes, des créatures, desquelles Dieu jusqu'à un certain point dépend; or qu'est-ce que faire dépendre le Créateur des créatures? On considère J. C. comme une de ces voies; mais alors qu'avons-nous besoin, misérables pécheurs, d'adresser à Dieu nos vœux et nos prières? Notre salut n'est plus l'affaire de Dieu; c'est celle de J. C. Et que doit-on penser de Dieu, si, comme on le soutient, il ne veut dans l'ordre de la grâce faire telle ou telle chose que parce que l'âme de J. C. le veut ainsi? N'est-ce pas se le représenter en quelque sorte comme un religieux à l'égard de son supérieur? (P. 215.)

Je n'ai pas besoin, je pense, de faire remarquer que c'est là presque mot pour mot une des objections que Fénélon oppose à Malebranche.

Cependant on célèbre les avantages des voies les plus générales et les plus simples. Or quels sont ces avantages? de rendre raison des défauts qu'on rencontre dans le monde. Mais ont-elles bien cette vertu? l'auteur le conteste. Quelle idée se fait-on de Dieu? dit-il. Il souhaite et n'accomplit pas; il n'aime point les monstres et il en fait; il n'atteint

pas dans ses ouvrages la perfection qu'il désire.... sa sagesse borne sa puissance.... Étrange sagesse, et pauvre habileté; ouvrier impuissant et Dieu malheureux, est-ce donc là la Providence?

Après quelques autres raisonnements dans le même sens, et dont la conclusion est que la doctrine des voies les plus générales et les plus simples est pleine d'inconvénients et de contradictions, Boursier termine ses considérations sur la Providence en général par un morceau que je crois devoir citer au moins en partie : « Ce Dieu, si nous le contemplons avec un esprit docile et attentif, se présente à nous, non avec le caractère d'une basse politique et d'une humaine et gênante sagesse, mais dans sa force et sa puissance; son bras est un bras qui domine; sa récompense marche avec lui; son œuvre est devant lui; son œuvre est d'éclairer les esprits par la splendeur de sa vérité et de sa lumière; et d'enflammer les cœurs par l'ardeur de sa charité. Semblable à un pasteur, il conduit son troupeau; il ne se contente pas d'adresses et de ménagements pour le conduire dans les pâturages qu'il lui a destinés; il déploie son bras pour rassembler ses agneaux, il les prend dans son sein, il porte lui-même les brebis qui sont pleines. Qui est celui qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, et qui, la tenant étendue, a pesé les cieux; qui soutient de trois doigts toute la masse de la terre; qui pèse les montagnes et met les collines dans la balance? Qui a aidé l'esprit du Seigneur? Qui lui a donné conseil? Qui lui a appris ce qu'il devoit faire? Qui a-t-il consulté? Qui l'a instruit? Qui lui a montré le sentier de la justice? Qui lui a donné la science? Qui lui a ouvert le chemin

de la sagesse? Qui osera décider sur la profondeur de ses conseils? Qui pourra dire quelles sont les créatures qu'il a dû tirer des trésors inépuisables de sa toute-puissance? Qui entreprendra de marquer des lois aux divines opérations, commettre ensemble ses attributs, et borner sa puissance par sa sagesse? Qui assurera que Dieu n'a pu sagement faire un monde, ou plus parfait ou moins parfait que celui-ci? Qui prononcera qu'entre cette multitude infinie de mondes possibles, il n'a pu se dispenser, supposé qu'il voulût agir au dehors, de créer celui en qui il a vu le plus de perfection, de noblesse et de grandeur?..... » Je voudrais abréger pour ne pas trop m'arrêter sur un même point; cependant j'aurais regret de ne pas citer encore quelques lignes : « Sachez, dit un peu plus loin l'auteur, que le Dieu est le Seigneur éternel qui excelle en grandeur, en vertu et en puissance. C'est lui qui soutient ceux qui sont las; qui remplit de force et de vigueur ceux qui n'en ont point, et qui étoient tombés en défaillance; qui donne des forces toujours nouvelles à ceux qui espèrent en lui. Ils voleront comme l'aigle, ils courront sans se fatiguer, et ils marcheront sans qu'ils se lassent, parce qu'ils seront portés par une main invisible et toute-puissante. Que nos pensées sont différentes de celles de Dieu! que nos voies sont éloignées de ses voies! Il fait miséricorde à qui il veut; il endurcit ceux qu'il veut; il fait tout ce qu'il veut au ciel et en la terre; et, dans tous ses décrets, dans la distribution de ses grâces, dans le gouvernement de l'univers, sa sagesse est impénétrable. » (T. IV, p. 283.)

Après avoir considéré la Providence en général,

Boursier l'envisage sous certains points de vue particuliers, qui tous, néanmoins, se rapportent à l'objet de son livre, la prémotion.

Ainsi d'abord, qu'est-ce que la Providence à l'égard des mauvaises actions? les laisse-t-elle simplement faire comme un spectateur indifférent; ou tout en les laissant faire, tourne-t-elle de quelque côté qui lui plaît le mal qu'elles renferment? C'est seulement de cette seconde manière que la sainteté de Dieu n'est pas blessée et sa sagesse sauvée, car alors, d'une part, il n'est pas l'auteur du péché; il se borne à ne point donner la grâce efficace qui l'empêcherait; de l'autre, par l'usage qu'il sait faire des déréglements, il fait régner dans ces déréglements mêmes un enchaînement, une proportion tels que souvent d'une longue suite de péchés on voit sortir un ordre admirable (t. IV, p. 288); il y a, d'ailleurs, dans toute mauvaise action, quelque chose de bon matériellement qu'il y met, et qu'il donne pour le bien et non pour le mal. A cette occasion, l'auteur jette un coup d'œil général sur l'histoire, et dans les aperçus qu'il propose, s'autorise de Bossuet, sur les traces duquel il s'est déjà plus d'une fois trouvé amené par son sujet.

Il traite ensuite de la Providence relativement aux élus et à la prédestination. Il commence par faire remarquer qu'entre la prédestination et la grâce il n'y a que cette différence, savoir : que l'une est la préparation que Dieu a faite de la grâce dans ses conseils, et l'autre, le don actuel qu'il en fait dans le temps. Ainsi, l'une au fond n'est que l'autre; et une même doctrine leur convient. Or cette doctrine, telle que l'entend Boursier, est, on le sait, celle d'une

grâce parfaitement gratuite et prévenante. Il pense donc que c'est Dieu et Dieu seul qui, en principe, fait le discernement du salut des hommes. Pourquoi, dit-il, les fleurs des champs sont-elles ornées de différentes parures ; n'est-ce pas parce que Dieu les a discernées ? il en est de même des hommes; si ce n'était pas sa volonté, mais leur libre arbitre qui les discernât, il serait réduit, pour les gouverner, à les consulter, il ne serait providence qu'en sous-ordre. Moi, dirait le pélagien, j'ai donné à Dieu quelque chose qui vient de moi seul, et je suis en droit, pour cela, de lui demander une récompense. Moi, dirait le demi-pélagien, j'ai donné à Dieu le commencement de la foi, j'ai donné le premier consentement à ce qui me porte à croire ; je suis aussi en droit de demander une récompense. Les partisans de la grâce versatile, du concours, des attraits congrus ne pourraient pas tenir un langage bien différent : tous inclinent plus ou moins à une commune erreur. La seule prémotion physique enseigne comment nous n'avons rien donné à Dieu qu'il ne nous l'ait donné le premier, parce que tout est de lui, par lui et en lui. (P. 358.)

Après avoir aussi rapidement suivi la prédestination dans l'histoire, et avoir achevé par ce dernier point ses réflexions sur la Providence, l'auteur examine encore quelques attributs de Dieu, tels que sa puissance, sa bonté et sa miséricorde, toujours en vue et comme preuve de la prémotion physique, et il arrive ainsi à sa septième section, dans laquelle il se propose de répondre aux difficultés que peut soulever tout son système. (T. V.)

Ces difficultés, il ne se les dissimule pas, mais il

ne les craint pas, et dans les discussions auxquelles elles donnent lieu, loin de voir une occasion d'affaiblissement pour ses raisons, il en trouve plutôt une d'affermissement et de force.

La principale, la première qui se présente est celle de l'accord de la liberté d'indifférence et de la grâce efficace. On dit, si la grâce est efficace par elle-même, l'homme auquel elle est donnée ne peut pas ne pas consentir ; or, s'il en est ainsi, n'ôte-t-elle pas la liberté d'indifférence, laquelle consiste dans le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, de consentir ou non à faire? Boursier répond que l'homme, dans l'instant même que Dieu lui donne la prémotion physique et la grâce efficace, a le pouvoir de n'y pas consentir : car la prémotion donne l'action; elle fait que l'homme consent actuellement; mais elle n'ôte pas le pouvoir réel et intérieur, que l'homme porte dans le fond de son être, de consentir ou de ne pas consentir. (T. V, p. 15.) Ainsi, ajoute-t-il, j'ai le pouvoir de me précipiter par une fenêtre, de m'arracher les yeux, et cependant jamais réduirai-je à l'acte ces sortes de pouvoirs ? De même aussi, tandis que la grâce efficace est donnée pour une action, il est absolument certain que jamais l'homme ne fera un acte opposé. Si la raison et la passion agissent sur le cœur d'une manière si puissante qu'il y ait infaillibilité de ne pas prendre un certain parti, quoiqu'il n'y ait nulle nécessité, comment Dieu n'opérerait-il pas la même chose dans notre volonté? Dans les écrivains divinement inspirés, ne le voit-on pas de manière à ne pouvoir le contester? C'est le Saint-Esprit qui agit en eux, les remplit et les détermine, et cependant ils sont libres. (P. 19-26.)

Je ne sais si ces explications sont bien satisfaisantes; mais en supposant qu'on les admette, elles ne prouvent qu'une chose, c'est que la grâce ne nous enlève pas notre liberté, pendant qu'elle n'agit pas, mais non qu'elle nous la laisse au moment même où elle se fait sentir : en sorte qu'elles concilient bien la grâce présente avec la liberté absente : la grâce en acte et en réalité, avec la liberté en puissance et en simple possibilité, mais non l'une et l'autre à la fois, en tant que réalisées et en acte; c'est-à-dire qu'elles ne concilient vraiment pas les deux termes à accorder. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si, pendant l'impression de la grâce, nous avons, mais sans usage, un pouvoir que nous avons exercé avant, et que nous pourrons exercer après; mais si à ce moment même nous sommes effectivement et activement libres; si nous le sommes comme nous l'avons été et comme nous le serons. Or, c'est ce que ne décide nullement la solution de l'auteur. Elle ne lève donc pas au fond la difficulté à laquelle elle s'applique; elle ne fait que l'éluder.

Quoi qu'il en soit, Boursier admet la liberté; il en disserte longuement; il la considère dans Dieu, dans les bienheureux et dans les hommes, et trouve que dans Dieu et les bienheureux elle existe quant aux moyens mais non quant à la fin; pour les hommes il en est autrement; ils l'ont sous ce double rapport; sous le premier, parce qu'ils n'ont pas cette divine et simple intuition qui remplit toute l'âme et la ravit d'amour pour le bien; et sous le second, à plus forte raison. Mais l'auteur ne s'arrête pas là, et dans une suite de chapitres il traite du pouvoir de la volonté, soit dans l'état de nature, soit dans l'état de grâce;

il en montre l'activité à côté de la passivité, et finit par conclure que l'âme est une cause qui produit son effet, et non une cause occasionnelle (t. V, p. 199); et ses termes à cet égard sont très-explicites : Je sens, dit-il, que j'ordonne et commande; je manie mes actions en maître; si j'ai un moi assujetti, j'ai aussi un moi impérieux; je suis l'être que je possède, et l'être que je possède est ce que je suis; je pense et je pense que je pense; de même je veux et je veux vouloir; mes actions tout entières et toutes les portions de mes actions sont produites par mon âme. (T. V, p. 207, 208 et 211.) — On ne peut pas, on le voit, être plus net et plus affirmatif en faveur de la liberté. Mais cela même fait revenir sur la manière dont s'exprime ailleurs l'auteur au sujet de la grâce, et rend plus frappante la contradiction à laquelle il se trouve logiquement condamné.

Mais cette difficulté n'est pas la seule qu'on puisse opposer à sa doctrine; il en est une autre qui, bien qu'elle ait le plus étroit rapport avec la précédente, n'en demande pas moins un examen à part, c'est celle qui se traduit en cette proposition : la prémotion physique rend Dieu l'auteur du péché. (T. V, p. 247.)

On conçoit la réponse de Boursier : puisqu'il suppose l'homme libre, c'est à l'homme qu'il attribue ce qu'il y a de mal dans le péché. Dieu n'est pas plus l'auteur de ce mal, dit-il, que les esprits animaux ne le sont de la claudication : le mouvement que ces esprits donnent aux muscles est bon et sans défaut ; mais la jambe qui est boiteuse le reçoit mal. De même celui que Dieu imprime à la volonté est excellent; mais la volonté, qui n'est pas droite,

boite pour ainsi dire et cède mal à l'impression divine. Et d'où vient qu'elle est ainsi faite, ou plutôt qu'elle s'est ainsi faite ? c'est que des attributs de Dieu il en est qui se communiquent à l'homme, comme la bonté, la justice, et d'autres qui sont incommunicables à une créature, l'immuabilité, l'éternité. Par suite, la nature peut être droite mais non immuable dans sa droiture; de là l'état du premier homme créé bon mais non infaillible; de là la possibilité de la chute et de ses conséquences. Or, s'il en est ainsi, Dieu ne peut être regardé comme l'auteur du péché.

Mais on insiste et on demande comment il se peut faire que l'homme soit coupable, s'il n'a en lui-même que ce que Dieu y a mis par une opération prédéterminante? (T. V, p. 266.)

Cette difficulté, je l'avoue, répond Boursier, me trouble et m'épouvante, et j'y succomberais si je ne considérais que la doctrine qu'elle attaque nous est révélée dans les saintes Écritures; qu'elle est, d'ailleurs, appuyée sur des preuves irréprochables; qu'elle est moins embarrassante qu'aucune autre; et qu'enfin, elle enseigne que le pouvoir de se déterminer en premier n'est pas nécessaire pour la culpabilité, mais qu'il suffit qu'il y ait liberté comme il a été expliqué. (T. V, p. 267, 268, 271.)

Cependant on persiste et on objecte, que si on fait remonter le mérite à Dieu, il semble qu'on doive faire retomber sur lui le démérite. Réponse : Le mérite est un être, et par conséquent vient de Dieu; mais le démérite est une privation, et par conséquent n'en vient pas. Dieu et la volonté sont deux causes qui ont chacune leur primauté, mais dans deux

genres différents; Dieu dans le genre des êtres et des biens, la volonté dans celui du mal et du péché. (P. 274.)

En terminant, l'auteur revient encore sur le sentiment qu'il a exprimé ci-dessus, et s'en explique en ces termes : Étant aussi peu éclairés que nous le sommes sur cette matière, je demande lequel est le plus judicieux, ou de nier que Dieu fasse ce que des preuves évidentes nous démontrent qu'il fait, sous prétexte que nous sentons de la difficulté à l'accorder avec nos idées de justice; je veux dire que Dieu prend l'initiative de notre conduite, nous *prémeut,* et nous punit; ou de passer par-dessus cette difficulté, et de croire par vue supérieure que cela est juste, puisque des raisons incontestables nous découvrent que Dieu le fait. (P. 297.) Qu'une telle réponse soit quelquefois une modestie mal placée, et une fuite déguisée de la vérité, il est certain que quelquefois aussi c'est une juste humilité et une modération nécessaire. Le sujet en décide, il faut sonder où il faut sonder; mais il faut aussi s'arrêter et connaître sa mesure. La marque du vrai système, c'est d'être difficile où il doit l'être, et de paraître net et évident partout ailleurs. Je ne veux pas d'un sentiment qui me découvre des jugements impénétrables; j'aime à le trouver obscur, épineux, enveloppé sur ce point. (P. 298.)

Après avoir encore discuté quelques autres difficultés du même genre, mais secondaires et vulgaires, et qu'il traite plus légèrement, l'auteur arrive enfin à celles qui sont dirigées contre la grâce efficace et la prémotion physique, et prétend en tirer des preuves à l'appui de son opinion.

En effet, toutes ces difficultés viennent de certains systèmes qui, dans leur diversité, ont quelque chose de commun ; c'est de supposer par une raison ou par une autre la nécessité de l'équilibre. Or, là est leur défaut, car ainsi ils ne peuvent plus expliquer ou ils méconnaissent la grâce. Telle est l'erreur des pélagiens, et même de ceux qui, sans les suivre, se portent les défenseurs des secours versatiles et congrus; ils tiennent tous également pour un équilibre de liberté qui ne peut s'accorder avec la grâce. Toutes les objections tirées de leurs sentiments ne sont donc que des objections contre cette vérité; or, que sont des objections contre la vérité? le contraire de la vérité.

Boursier expose, analyse et critique longuement tous ces sentiments divers, qui s'écartent, à ses yeux, de la vraie doctrine de la grâce; il s'attache particulièrement à Suarez et à Molina, à Molina surtout, dont il fait amplement connaître et combat en détail le traité *de Concordia*. C'est par où se termine son sixième et dernier volume, en grande partie rempli par cette discussion, sur laquelle je passe, parce que d'abord elle est plus théologique que philosophique, et qu'ensuite elle rentre par ses principes dans les discussions précédentes, dont elle n'est constamment que le développement et l'application.

Me voici donc arrivé au terme de l'analyse de l'ouvrage de Boursier. Je crois l'avoir bien fait connaître. Il me resterait maintenant à le juger. Mais quels que soient en eux-mêmes les mérites de l'auteur, il n'a point dans ses idées assez de nouveauté et d'originalité pour qu'il soit nécessaire de déve-

lopper et d'étendre beaucoup ce jugement : je le bornerai aux points fondamentaux de la doctrine à laquelle il s'applique.

Il y a deux parts à faire du livre de Boursier, celle dans laquelle il propose et celle dans laquelle il défend et justifie son système. Or, de l'une à l'autre il ne semble pas être parfaitement conséquent avec lui-même. En effet, après s'être d'abord préoccupé, on peut le dire, à l'excès de l'action de Dieu sur l'homme, de l'efficace de la grâce, et de la puissance de la prémotion, jusque-là qu'il réduit et met à peu près à néant le libre arbitre humain, il revient ensuite au sens contraire, et semble rendre d'une main à la liberté ce qu'il lui ôte de l'autre, et la rétablir dans ses droits après l'en avoir dépouillée. Il est donc, en apparence du moins, de deux avis opposés, et il ne peut guère échapper au reproche de contradiction.

Cependant, au fond, son principe est celui de la prémotion, il y tient avant tout; et si parfois il le fait fléchir, c'est par ménagement et accommodement plutôt que par conviction. Sa vraie doctrine est celle d'un certain déterminisme qu'il s'agit d'apprécier[1].

Elle peut aisément être ramenée à quelques propositions principales, telles que celles qui vont suivre :

Dans l'homme, toute faculté et tout développement de faculté est de l'être, et un degré d'être ; l'entendement et la volonté y sont avec leurs développements de l'être et des degrés d'être.

Mais Dieu seul fait l'être et les degrés d'être ; donc

[1] Voir le morceau de M. Cousin sur le jansénisme, à propos de Pascal.

Dieu seul fait dans l'homme l'entendement et ses modes, la volonté et les siens, c'est-à-dire toute action, toute détermination, toute pensée, toute résolution ; il a la conduite de son âme, et la prémotion physique est l'instrument qu'il y emploie.

Telle est dans sa plus grande généralité la doctrine de Boursier. Que faut-il penser de cette doctrine?

Et d'abord, quant à cette proposition que : dans l'homme toute faculté est de l'être, tout développement de faculté un degré d'être, il y a évidemment à distinguer. Sans doute, toute faculté participe de l'être, s'y réunit et y tient, autrement elle ne serait pas. Mais elle n'est pas de l'être, elle est à un être, mais non un être; elle n'est pas une substance, mais un attribut; un sujet, mais un mode; elle n'est qu'une manière d'être; et la preuve, s'il en fallait une, c'est que, pour avoir plusieurs facultés, je ne suis pas plusieurs êtres, mais un seul, qui est le commun soutien et le principe unique de toutes ces facultés.

Et quant aux développements qu'elles reçoivent, ce ne sont pas plus des degrés d'être qu'elles-mêmes ne sont de l'être, ce sont des degrés d'activité.

Il n'y a pas même des degrés d'être : on vit, on pense, ou on veut plus ou moins; mais on n'est pas plus ou moins; on est ou on n'est pas, mais dès qu'on est, on a tout l'être dont on est capable par sa nature. L'activité, la vie, voilà où se marquent des degrés, où se manifestent des différences d'une créature à une autre; mais quant à l'existence elle-même, il n'y a pas du plus et du moins. Dès qu'on est, on est, je n'ose pas dire absolument, parce que ce mot ne convient qu'à Dieu, mais simplement et

sans variation, quant à l'être. Il n'y a pas le *presque être*, le *plus être*, le *très être ;* il n'y a pas une échelle de l'être commençant au néant, et finissant au plein être : il y a égalité et parité d'être dans tout ce qui est; d'être et non pas de manière d'être, je prie qu'on le remarque; car là au contraire règne la plus grande diversité. Ainsi, dès qu'un être est créé, il EST autant que créature puisse ÊTRE. Il peut être plus ou moins de temps, avec plus ou moins de propriétés, d'attributs, de facultés, etc., mais non avec plus ou moins d'être. De Dieu seul on peut dire qu'il est plus que tous les autres êtres, parce qu'il les surpasse tous infiniment par la perfection de sa nature. Et cependant, une fois qu'ils sont, ne sont-ils pas comme Dieu, et avec la même réalité? Ils ne sont pas par eux-mêmes, ils pourraient n'être pas, ils pourraient cesser d'être, mais dès qu'ils sont et tant qu'ils sont, pas plus que Dieu ils ne sont des ombres et de vaines apparences; ce sont de très-constantes réalités.

On voit par ces explications dans quelle confusion est tombé Boursier, soit quant à l'être, soit quant aux degrés de l'être qu'il conçoit dans notre âme. On comprend, par suite, l'erreur à laquelle il s'est laissé entraîner lorsqu'il a raisonné dans ce sens de l'entendement et de la volonté, pour prouver la prémotion physique.

Maintenant, si on regarde à cette autre proposition que Dieu fait tout dans l'homme, parce qu'il fait l'être et la vie, qu'il y fait les actes comme les facultés, et les facultés comme l'âme même, il y a également à remarquer une fâcheuse confusion, que je me borne à noter ici, mais que je me réserve de

relever avec quelque développement dans le cours de ma *conclusion*.

Ce qu'il y a de certain, c'est que Boursier, excessif dans son sentiment, l'a été jusqu'à l'erreur; car on ne peut pas dire avec lui que Dieu crée en nous les volontés comme il y crée la substance, les propriétés, les facultés qui distinguent notre nature, et que là comme ici sa prémotion soit entière : elle y est encore, mais avec une autre mesure; elle y est comme elle doit y être, en s'adressant à une créature intelligente et libre. Et c'est la gloire de notre auteur de nous avoir fait de telle sorte que nous eussions aussi, quoique dans les bornes du fini, quelque chose de sa providence; que nous en eussions en particulier, et jusqu'à un certain point, la conduite de nous-mêmes, ainsi que de nos semblables. Être une cause de causes, une cause libre d'autres causes libres, le créateur d'âmes capables d'agir par elles-mêmes, et si j'ose le dire, de créer en sous-ordre, voilà certainement sa suprême perfection. Telles sont les remarques principales que je crois devoir présenter sur la doctrine de la *prémotion*; elles sont à peu près dans le même sens que les *réflexions* de Malebranche sur le même sujet.

En effet, après avoir cherché dans son examen du livre *de l'action de Dieu sur les créatures* quel est le véritable dessein de l'auteur et fait remarquer qu'il ne peut être question de prouver simplement la *prémotion* ou l'action de Dieu sur l'homme, dans ce qu'elle a de réel, puisqu'elle n'est pas contestée, et que les propositions suivantes l'expliquent suffisamment : savoir que nous voulons invinciblement être heureux, et que nous sommes en consé-

quence invinciblement prédéterminés et promus au bien en général, mais qu'il n'en est pas de même quant aux biens particuliers, à l'égard desquels nous sommes libres ; que par conséquent la prédétermination et la prémotion, relativement à ces biens, n'est plus physique et invincible, mais simplement morale, qu'elle est un motif plutôt qu'un mouvement, quelque chose qui demande non plus seulement sentiment, mais consentement (consentir n'est pas sentir, ou si c'est sentir, c'est plus encore) ; après, dis-je, cet avertissement, Malebranche soutient que Boursier a voulu prouver que la prémotion produit non-seulement le sentiment, mais aussi le consentement ; et ramenée à ces termes, cette doctrine lui paraît contraire au vrai, et condamnable. Il la combat par divers arguments, qui sans doute, entre ses mains, et à cause de certains principes qui lui sont familiers, ne sont pas toujours très-conséquents, mais qui en eux-mêmes ont leur solidité. En effet, il pense, contre ce que paraît nier ou ne pas bien admettre Boursier, que la liberté est chose certaine, que nous en avons la conscience ; il dit à cette occasion : Ma conscience m'apprend que je suis libre, et que les divers consentements que je donne aux motifs dont Dieu meut mon âme, et par lesquels il la gouverne comme il lui plaît, dépendent de moi et ne sont nullement nécessaires. (T. II, p. 385.) Il dit encore : Je conçois qu'il y a deux puissances ou deux activités différentes : la première qui n'est, à proprement parler, que l'activité de Dieu ; la deuxième qui consiste dans un vrai pouvoir qu'a l'homme de suspendre son consentement, de résister ou de céder, de choisir ou de ne pas choisir. Et ici Ma-

lebranche a raison, et on peut dire de lui à ce sujet, avec Fontenelle : D'un côté il décharge l'idée de Dieu de la fausse rigueur que quelques théologiens y attachent ; de l'autre il la justifie de la véritable rigueur que la religion nous y découvre, et il passe entre les deux écueils d'une théologie trop sévère et d'une philosophie trop relâchée.

Malebranche n'a pas moins raison quand il combat ce principe de l'auteur : Que l'âme augmente en être ou en degré d'être quand elle développe ses facultés ; et il montre bien que l'âme n'a pas deux ou trois fois plus d'être parce qu'elle a un amour deux ou trois fois plus grand, de même qu'une boule *n'est* pas plus parce qu'elle a plus de mouvement.

Voilà les objections radicales qu'on peut adresser à Boursier. Il les a senties ; il a essayé d'y répondre ; mais il n'y a répondu, comme on l'a vu, qu'au prix d'une contradiction à laquelle, malgré tout son art, il ne saurait échapper.

Mais si c'est là le jugement, ce n'est pas tout le jugement qu'il faut porter sur son livre ; et pour être équitable, il convient de reconnaître que si sa doctrine pèche par le principal, dans les développements et les détails, elle abonde en vues ingénieuses ou profondes, et pleines de vérité. L'auteur a de plus constamment la plus rare habileté pour analyser, proposer et faire valoir en son sens les faits de l'âme humaine, qu'il donne pour preuves de la prémotion physique ; il n'en a pas moins pour les exprimer dans un langage simple, ferme et sévère, souvent élevé, quelquefois éloquent. Il est, sous ce double rapport, par son style et par un certain fonds d'idées tiré du cartésianisme, de la grande école philosophique du

XVIIe siècle ; il en est comme Bossuet et Fénélon, Malebranche et Arnauld. Il peut prendre rang, si ce n'est précisément à côté d'eux, du moins de très-près à leur suite, il est des leurs, de leur famille, soit comme penseur, soit comme écrivain. C'est un esprit sérieux et grave, plein de conviction et de zèle, une de ces intelligences chez lesquelles un certain enthousiasme contenu, mais puissant et généreux, se cache sous le raisonnement, ne perce et n'éclate que par traits rares et mesurés, mais alors se déclare avec un singulier caractère de force et d'élévation. C'est ainsi que Boursier a plus d'une page qui rappelle par ces qualités supérieures les grands morceaux de la *Connoissance de Dieu et de soi-même*, de l'*Existence de Dieu* et des *Méditations chrétiennes*. Aussi, quoiqu'il ne faille rien exagérer ni prêter à l'étude dont il peut être l'objet plus d'intérêt qu'elle n'en mérite, je me félicite pour mon compte de n'avoir pas négligé, dans une histoire de la philosophie au XVIIe siècle, un homme qui, quoique peu célébré, n'est pas moins digne d'y avoir une place très-honorable.

Je n'aurai pas, au reste, dans les chapitres qui vont suivre, même tâche à accomplir ; c'est-à-dire que je n'aurai pas à remettre en lumière des noms oubliés ou méconnus, car c'est de Bossuet et de Fénélon que j'ai à y parler.

CHAPITRE III.

BOSSUET.

Le même embarras que j'exprimais en commençant à écrire sur Descartes, je l'éprouve et plus grand peut-être au moment de parler de Bossuet. Car que dire encore de Bossuet après tout ce qu'on en a dit, quel jugement nouveau en porter après tous ceux dont il a été l'objet? On l'a sans doute principalement considéré comme théologien, comme historien et comme orateur, mais on ne l'a pas cependant négligé comme métaphysicien, et sous ce rapport il ne me reste guère qu'à répéter le sentiment commun de la plupart de ceux qui ont eu à l'apprécier. Qu'ai-je donc à faire à mon tour, non pas sans doute pour innover, mais pour donner à ce travail une utilité particulière? J'ai ce me semble, à insister beaucoup plus sur l'exposition que sur la discussion de mon auteur; non que je veuille en effet éviter de discuter, mais parce que avec Bossuet le grand intérêt est surtout de le suivre dans le développement et l'expression de sa doctrine. Ce sera donc là ma tâche en m'occupant du livre *de la Connoissance de Dieu et de soi-même* et de ceux de ses autres écrits qui touchent à la philosophie.

Je commencerai par quelques réflexions sur Bossuet lui-même.

Il y a, comme je l'ai déjà dit, plus d'une sorte de cartésiens. Il y a ceux qui le sont comme Descartes

lui-même, tels que Rohault, Regis, de La Forge et Clauberg, et ceux qui le sont avec des différences, d'où quand il y a du génie au fond, naissent des systèmes originaux, tels sont Spinoza, Malebranche et Leibnitz : enfin il y a ceux qui le sont encore comme le maître, mais avec des réserves qu'ils tirent de la théologie, et en vertu desquelles ils forment une classe particulière dans l'école cartésienne : ainsi Arnauld, Boursier, Fénélon et Bossuet.

Bossuet est éminemment un cartésien de cette sorte. Il y a eu des Pères de l'Église platoniciens; il y en a eu de péripatéticiens; Bossuet est un Père de l'Église cartésien. Huet lui dit quelque chose de semblable dans une lettre où il s'efforce de donner un tour favorable à l'espèce d'insinuation par laquelle il avait excité la mauvaise humeur de Bossuet, en lui rappelant non sans intention son goût pour la philosophie de Descartes; Huet lui déclare qu'il ne doute pas de ses sentiments quand il revient sur ces souvenirs, et que c'est comme s'il eût écrit que saint Thomas était péripatéticien et plusieurs autres Pères platoniciens[1].

Bossuet est en effet avant tout un grand docteur de l'Église, une autorité, un Père; mais de ce qu'il a ce titre par-dessus tout il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas aussi un philosophe, et que son orthodoxie ne souffre pas des principes qui non-seulement ne la contrarient pas mais même la rassurent.

Il est vrai qu'en considérant les applications téméraires que quelques-uns prétendaient faire de la philosophie de Descartes à certains dogmes de l'Église,

[1] Brucker, p. 279.

il craint d'en voir sortir plus d'une fâcheuse hérésie[1]. Mais en même temps il prévoit « qu'en rendant cette philosophie odieuse par ces excès, on fera perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvoit espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme.» (*Lettre à un disciple de Malebranche.*) C'est dans ce sens qu'il dit : « Je voudrois qu'il eût retranché quelques mots pour être tout à fait irréprochable par rapport à la foi, car pour le pur philosophique j'en fais bon marché. » Ce qui bien entendu, et rapporté à l'ensemble et au dessein général de la lettre, interprété d'ailleurs d'après les sentiments constants de Bossuet sur le cartésianisme, signifie que quant *au philosophique* il ne s'en met pas en peine et n'y voit pas matière à sérieuses difficultés. J'ajoute qu'en lisant ces paroles qu'il adresse aussi dans une lettre à Leibnitz : Autant je suis ennemi des nouveautés qui ont rapport à la foi, autant suis-je favorable, s'il est permis de l'avouer, à celles qui sont de pure philosophie; parce qu'en cela on peut et on doit profiter tous les jours tant par l'expérience que par le raisonnement » ; on ne peut, dis-je, douter que telle ne soit sa vraie pensée.

Si l'on en voulait encore des preuves, on pourrait citer ce passage tiré d'un *manuscrit de Bossuet qui est rare* (dit l'éditeur des *Œuvres d'Arnauld*, préface, t. XXXVIII) : « Elle ne quadre en aucune sorte (l'explication nouvelle de l'eucharistie de dom Desgabets) avec ce qu'enseigne M. Descartes lui-même dans sa *Réponse aux quatrièmes objections*, puisqu'il s'y donne beaucoup de peine à expliquer selon sa

[1] Voir p. 23 de la préface historique et critique des *OEuvres d'Arnauld,* t. XXXVIII, au sujet de dom Desgabets.

philosophie les espèces et les apparences du pain et du vin dans ce mystère............ On voit qu'il agissoit dans tout ce discours selon la commune présupposition des catholiques. Si dans quelques écrits particuliers il a proposé ou hasardé quelque autre chose, je ne m'en informe pas, et il me suffit d'avoir montré dans un écrit qu'il a publié et que lui-même il a toujours appelé *le plus sérieux de ses ouvrages*, c'est-dire dans les *Méditations métaphysiques* et dans leur suite, qu'il a toujours supposé avec les auteurs catholiques l'absence réelle du pain et du vin, et la présence aussi réelle du vrai corps de Jésus-Christ ; au lieu que cette opinion (celle de dom Desgabets) élude manifestement l'une et l'autre. » Enfin Bossuet termine par cette conclusion : qu'on ne doit point opposer les sentiments de Descartes sur l'essence des corps au dogme de l'eucharistie, comme s'ils étaient plus embarrassants ou moins propres que ceux de l'école à expliquer le mystère de la présence réelle.

Voilà dans quels termes et sous quelles réserves Bossuet est cartésien et philosophe; mais dans ces termes et sous ces réserves, il l'est incontestablement.

Qu'on se rappelle aussi ces espèces de réunions littéraires et philosophiques que Bossuet avait formées selon ses sentiments et qu'il animait de son esprit. Qu'y trouve-t-on? Fénélon, cartésien comme lui, La Bruyère, de même, de Cordemoy et Pélisson [1], de même. Voilà donc autour de lui une espèce d'académie cartésienne; qui la préside et la règle, sinon aussi un cartésien? enfin n'oublions pas le témoignage de son secrétaire l'abbé Le Dieu, qui rap-

[1] Se rappeler une lettre de lui à Leibnitz, dans laquelle il s'exprime avec admiration sur la méthode et la philosophie de Descartes.

porte que Bossuet mettait la méthode de Descartes au-dessus de tous les ouvrages de ce célèbre philosophe et de tous ceux de son siècle. (*Histoire de Bossuet*, t. I, p. 363.)

Je ne ferai pas la biographie de Bossuet; elle n'aurait un grand interêt que si je le considérais comme théologien, controversiste et orateur; mais à ne voir en lui que le philosophe , elle en a beaucoup moins; car ce n'est pas au fond pour la philosophie qu'il a vécu, c'est pour la religion et pour l'Église, et si c'est un grand esprit qui comprend tout et qui est aussi capable des idées de la raison que des dogmes de la foi, il n'est pas moins vrai que le philosophique, comme il le dit, n'est pas pour lui l'objet de sa plus profonde étude, et où se marque éminemment l'originalité de son génie. Aussi y a-t-il dans sa vie bien peu de chose qui ait un rapport particulier à cette direction de sa pensée, et je ne sache rien de mieux pour ceux qui seraient curieux du petit nombre de circonstances, d'ailleurs peu remarquables, qu'elle peut présenter à cet égard, que de les renvoyer à la très-fidèle et très-attachante *Histoire de Bossuet*, par M. de Bausset. J'arrive sans plus de préambule à l'analyse de la *Connoissance de Dieu et de soi-même*.

Le titre, je l'ai déjà remarqué, n'en est pas particulier à Bossuet, Clauberg l'a pris pour un de ses traités; un aïeul du chancelier Séguier l'avait aussi donné à un recueil de ses pensées ; mais avant tout il appartient, sinon quant à la lettre, du moins quant à l'esprit, à l'auteur des *Méditations;* seulement Bossuet se l'est approprié par la manière dont il a traité le sujet, dont il l'a orné.

Du reste, pour que ce titre répondît mieux non

pas à l'ordre de dignité, mais à l'ordre de doctrine des matières auxquelles il s'étend, il devrait plutôt être présenté en cette forme : De la connaissance de soi-même et de Dieu, ou : de la connaissance de Dieu par celle de soi-même. C'est bien là en effet le dessein de Bossuet marqué d'abord par la composition et la disposition de tout l'ouvrage, qui, par ses développements comme par son plan, est un traité d'abord de l'âme, du corps et de leur union, ensuite de Dieu comme créateur de l'âme, du corps et de leur union ; dessein qui est de plus expressément accusé par des paroles telles que celles-ci : La sagesse consiste à se connaître soi-même et à connaître Dieu ; et la connaissance de nous-mêmes doit nous élever à celle de Dieu (*Introd. à la philos.*, p. 1); et ce passage qu'on lit dans sa lettre au pape sur l'instruction du Dauphin : « Après avoir considéré que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là comme par la recherche la plus aisée aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on puisse se proposer. Car ici-bas l'homme, pour devenir parfait philosophe, n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même, et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnoît par là l'auteur de son être........ Aussi lorsque nous avons cru qu'il étoit temps de lui enseigner (à son élève) méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile : Considérez-vous attentivement vous-mêmes (saint Luc), et

sur cette parole du roi David : O, Seigneur ! j'ai tiré de moi une merveilleuse connoissance de vous-même. »

L'esprit de l'ouvrage est donc essentiellement cartésien. Le caractère et le ton en sont en général ceux de l'analyse philosophique ; cependant en quelques points, et surtout quand il traite de Dieu, le mouvement habituel de la pensée de Bossuet, qui est celui de l'éloquence, se mêle heureusement à celui de la discussion pour l'élever et l'animer, et l'orateur en lui seconde admirablement le métaphysicien, le philosophe. Du reste, comme écrivain, il est ici ce qu'il est partout ; son style est simple, mâle, et de cette élégance à la fois sévère, vive et originale qui le distingue entre tous ; il n'en use que pour la pensée même et afin de la rendre plus claire, plus forte, plus pénétrante. Nul ne dit mieux les choses pour les choses elles-mêmes. C'est toujours avant tout en lui l'homme qui a charge d'âmes, qu'il instruise l'esprit ou dirige le cœur, qui écrit ou qui parle ; il ne fait rien que par devoir.

Aussi quand on regarde ce qu'il se propose en philosophant, et comment il ne veut toucher qu'aux choses qui sont hors de doute et utiles à la vie, et qui peuvent être démontrées sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes, et qu'on prend ensuite son livre pour le juger, on y reconnaît bien cette sagesse pratique, qui est le trait de son génie, et qui fait de son traité bien moins celui d'un méditatif que celui d'un homme de conduite dans la plus haute acception du mot, qui philosophe comme il agit pour le gouvernement des âmes.

Selon l'ordre qu'il s'est tracé il commence par

examiner l'âme, qu'il définit : ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir, etc., et qu'il étudie d'après ses opérations qui sont de deux sortes, *sensitives* et *intellectuelles*, sous l'un et l'autre rapport.

On pourrait sans doute faire une autre division plus savante et plus subtile des opérations ou faits de l'âme; mais au fond celle-ci est simple, et ne laisse aucune confusion; or c'est tout ce que veut Bossuet, qui pas plus en matière de psychologie qu'en aucune autre, ne vise aux finesses et aux purs artifices de l'analyse, mais s'en tient d'abord à ce qui suffit au bon sens.

Par les opérations sensitives il comprend à la fois les perceptions et les émotions, ce qu'on appelle les cinq sens et le plaisir, la douleur et leurs suites.

Les sens ou les sensations consistent à voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, etc., et sont ces premières perceptions qui se font dans notre âme à la présence des corps et en suite des impressions qu'ils produisent sur nos organes et de la touche dont ils les atteignent.

Le plaisir et la douleur qui se lient à ces perceptions sont l'un ce chatouillement des sens qu'on éprouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, l'autre un sentiment importun des sens offensés.

Quelque chose qui n'est pas précisément une opération sensitive, mais qui y tient étroitement, c'est ce qu'on appelle le sens commun et l'imagination, dont l'un est la faculté de réunir les différentes perceptions et émotions, l'autre celle de les garder intérieurement et de les renouveler par la pensée.

Des perceptions et de la double émotion du plaisir

et de la douleur naissent des mouvements qui s'appellent des passions : nous disons mouvements, non que l'âme se meuve, mais parce qu'elle fait mouvoir le corps quand elle est passionnée.

On compte ordinairement onze passions.

L'amour, qui consiste à s'efforcer de s'unir à une chose et de l'avoir en sa puissance ; la haine, qui est le contraire ; le désir, qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons quand il est absent ; l'aversion, à empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche ; la joie, par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose ; la tristesse, par laquelle elle souffre d'un mal présent sous l'impression duquel elle demeure. Toutes ces passions ne supposent que l'absence ou la présence de leur objet. Les suivantes supposent une certaine difficulté, soit de le posséder, soit de s'en délivrer : ainsi l'audace et la crainte, l'espérance et le désespoir, et enfin la colère ; on ne parle pas de la bienveillance qui est plutôt une vertu qu'une passion, ni de l'admiration qui, si elle est la simple surprise, n'est point une passion, et qui, si elle est davantage, est une passion qui rentre dans l'une ou l'autre de celles qui ont été reconnues.

Outre ces passions primitives et simples, on en conçoit aisément une foule d'autres qui sont dérivées ou composées.

Je ne ferai aucune remarque particulière sur cette théorie, si ce n'est qu'elle pourrait être plus systématique dans ses développements et plus profonde dans son principe ; mais sans être de tout point accomplie, elle est cependant au fond suffisamment rigoureuse et constamment judicieuse.

Des opérations sensitives de l'âme, Bossuet passe à ses opérations intellectuelles.

Ces opérations sont celles qui sont élevées au-dessus des sens et qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue, c'est-à-dire l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai ou qui soit réputé tel. (P. 30.) La définition est peut-être un peu vague, mais cependant elle s'entend; c'est la manière de Bossuet, qui jamais ne raffine, qui même quelquefois manque d'une certaine précision logique, mais qui néanmoins est toujours simple et clair en ses explications, c'est-à-dire qu'il montre en philosophant les qualités plutôt d'un grand et sage esprit appliqué à la philosophie que celles d'un homme d'école.

En traitant des opérations intellectuelles il parle d'abord de l'entendement; c'est la lumière que Dieu nous donne pour nous conduire; ses divers noms sont : esprit, raison, conscience; et entendre, c'est connaître le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid et les discerner entre eux; en quoi il diffère du sentir qui donne lieu à la connaissance, mais non la connaissance elle-même et de même de l'imaginer. Il y a, il est vrai, certains actes de l'entendement qui sont étroitement joints aux sens et à l'imagination; mais alors on peut encore aisément les en distinguer. Ainsi, par exemple, en présence d'un objet beau, les sens nous donnent occasion d'en juger, mais ils n'en jugent pas; c'est à l'entendement que cette opération appartient; l'entendement en effet saisit l'ordre, qui est le principe du beau : il en est ainsi en musique, en peinture, dans tous les arts. Et il en est de même de l'entendement

dans son rapport avec l'imagination, ils se rapprochent mais ne se confondent pas; ils se distinguent surtout en ce que l'un s'étend aux choses morales et que l'autre se borne aux choses physiques; on entend Dieu et l'âme, mais on ne les imagine pas. (P. 45.)

Arrivons aux actes particuliers à l'entendement : la simple appréhension, le jugement et le raisonnement, le premier, qui consiste à saisir purement les termes; le deuxième, à les assembler; le troisième, à se servir d'une chose claire pour en expliquer une obscure. A ces trois actes de l'entendement on peut joindre les différentes dispositions d'esprit qui les accompagnent, comme le doute, la science, l'erreur et la foi.

On peut aussi y rattacher les différentes productions auxquelles ils donnent naissance, ou les différentes espèces de connaissances théoriques et pratiques.

Toutes ces productions de l'esprit font voir qu'il n'y a rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur.

Or, la perfection de l'entendement est de bien juger, et la vraie règle de bien juger est de ne juger d'un objet que quand on le voit clairement, et le moyen de le faire est de juger après une grande considération; comme la cause du mal juger est l'inconsidération, ou la précipitation qui vient de l'orgueil, de l'impatience, de la prévention, des passions; un extrême amour de la vérité, et un grand désir de l'entendre sont nécessaires pour surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger.

De tout cela il paraît que mal juger vient tou-

jours d'un vice de volonté; car l'entendement de soi est fait pour entendre, et toutes les fois qu'il entend il juge bien. Tout ce qu'on entend est vrai; quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; le faux qui n'est rien en soi n'est ni entendu ni intelligible. (P. 70.)

Sous le titre d'opérations intellectuelles, Bossuet comprend avant tout celles de l'entendement; mais, par suite, il renferme aussi celles qui tiennent à la volonté. En effet, quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir; et on ne veut jamais qu'on ne connaisse auparavant.

Il s'agit donc d'étudier les opérations de la volonté comme on a étudié celles de l'entendement.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bon et fuyons le mal. Cette action est libre, c'est-à-dire que si nous sommes déterminés par notre nature vers le bien en général, nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers : en d'autres termes encore qui ne font que développer ceux dont se sert Bossuet, nous ne pouvons pas ne pas incliner vers le bien en général, et ce n'est pas là un objet sur lequel nous soyons indifférents. C'est, au contraire, notre *criterium*, notre mesure invariable et nécessaire de choix : mais cette mesure donnée, nous n'avons plus, dans les biens particuliers qui s'offrent à nous, rien qui détermine invinciblement et fixe immuablement notre préférence; nous avons, au contraire, tout pouvoir de chercher, le bien absolu sous les yeux, lesquels, par leur rapport et leur ressemblance avec lui, nous avons à poursuivre ou à négliger, à placer les uns au-dessus

dee autres, d'après leur valeur relative et à nous proposer en conséquence comme but de nos actions. C'est en cela que consiste le libre arbitre. Or, s'il est tel, un homme qui n'a pas l'esprit gâté n'a pas besoin qu'on le lui prouve, car il le sent. (P. 76.) Le libre arbitre, en effet, s'expérimente dans le vice et dans la vertu, dans le démérite et le mérite, dans le remords et la paix de l'âme.

Bossuet s'étend au reste ici assez peu sur cette question ; il y serait même trop court si, dans un ouvrage où il en traite spécialement, il n'y revenait avec abondance de développements.

Il est ainsi parvenu au terme de ce qu'il doit dire de l'âme. Il va maintenant s'occuper du corps.

Mais je ne le suivrai pas dans cette partie de son ouvrage, parce qu'à proprement parler ce n'est qu'une esquisse de physiologie en vue de la psychologie, qu'il emprunte habilement à la science de son temps. Je dirai seulement que Bossuet, à l'exemple de Descartes et des cartésiens en général, s'était occupé avec soin de cet ordre de connaissances ; qu'il l'avait étudié sous Duverney, et, au témoignage de Fontenelle .l excitait, quand il en parlait, l'admiration de ɔdart ; ce qu'il y a de certain c'est que, quand ı écrit, il offre un modèle du style philosophique ,pliqué à l'explication des organes et de leurs .onctions. Ce devrait être un objet d'imitation et d'émulation pour les médecins écrivains, qui, en général, se négligent un peu et ne possèdent pas assez l'art de relever la pensée, si sévère qu'elle soit, par la force, la précision, la plénitude de l'expression, toutes qualités par lesquelles excelle éminemment Bossuet. C'est, en effet, toujours sa manière habi-

tuelle; or, conçoit-on bien ce que serait un grand livre de médecine écrit dans un tel style?

Après la question du corps vient celle de l'union de l'âme et du corps.

Ici la philosophie reparaît et ne cède plus la place à la pure physiologie : aussi m'arrêterai-je davantage à l'analyse de cette partie de l'ouvrage de Bossuet.

Il commence par dire que Dieu a uni le corps et l'âme afin qu'il y eût de tout en quelque sorte dans la création, des corps sans esprits, des esprits sans corps, et des esprits avec des corps.

Le corps est uni à l'âme comme un seul organe; et de fait, il est un par la proportion et la correspondance de ses parties.

Cette union a un double effet; elle donne lieu à des modifications de l'âme par le corps et du corps par l'âme, c'est-à-dire, d'une part à des opérations sensitives, à des sensations et à ce qui les suit; de l'autre, à des impulsions, à des mouvements imprimés qui partent de la volonté guidée par l'intelligence. (P. 142.)

L'auteur considère successivement ces deux ordres de phénomènes.

Sur le premier, son opinion peut se réduire à ces six propositions, qui ont pour but d'expliquer comment les sensations sont attachées aux mouvements des nerfs.

1° Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors.

2° Cet ébranlement se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.

3° Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.

4° Cet ébranlement doit être considéré dans toute son étendue.

5° Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement des nerfs au dedans du cerveau, l'âme qui est présente à tout le corps rapporte le sentiment qu'elle éprouve à l'extrémité où l'objet frappe.

6° Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet, les autres non.

Par ces six propositions, il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations.

En effet 1° ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire le mouvement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu ; 2° nous ne sentons pas non plus ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable d'ébranler les nerfs, ni ce qui se fait dans le milieu ; 3° mais en sentant nous apercevons la sensation elle-même, se terminant quelquefois à quelque chose que nous appelons objet ; 4° les sensations servent à l'âme pour s'instruire de ce qu'il faut fuir ou rechercher pour le corps ; 5° l'instruction que nous recevons des sensations serait imparfaite, ou plutôt serait nulle si nous n'y joignions la raison ; 6° les sens servent aussi à connaître toute la nature. (P. 175.)

Mais l'imagination tient de bien près à la sensation. Il faut donc savoir aussi quel rapport elle a avec les organes, et pour cela la considérer dans les circonstances où elle n'est excitée que par l'ébranlement des nerfs, et non quand la volonté et la raison s'en mêlent.

Or l'imagination, copie en quelque sorte de la sensation, est excitée comme elle et par contre-coup ; attendu que le cerveau, siége de l'imagination, est d'une nature fort molle, et par là ne peut s'empê-

cher de recevoir quelques impressions de l'ébranlement des nerfs, siéges de la sensation. (P. 180.)

Les passions tiennent également de très-près aux sensations, et les mêmes ébranlements qui déterminent celles-ci, déterminent presque toujours celles-là.

Mais il y a un deuxième ordre des effets de l'union de l'âme et du corps, qu'il faut aussi examiner; ce sont ceux où se voient les mouvements du corps assujettis aux actes de l'âme. C'est ici le bel endroit de l'homme, dit Bossuet. Dans ce que nous venons de voir l'âme est assujettie au corps; dans les opérations intellectuelles, non-seulement elle est libre, mais elle commande, particulièrement dans celle de la volonté. (P. 196.)

Observez en effet le mouvement des membres, la parole, le regard porté au loin, la respiration suspendue ou reprise, etc.; et par un décret merveilleux le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connaissance, ne laisse pas que de dépendre de notre volonté.

On remarquera en passant que cette proposition n'est plus précisément celle qui mène d'autres cartésiens à l'hypothèse des causes occasionnelles. Malebranche, par exemple, dirait : Le mouvement de tant de parties dont nous n'avons nulle connaissance ne saurait dépendre de la volonté; Bossuet dit : ne laisse pas que d'en dépendre. Il admet ainsi l'efficace de l'âme, et par suite celle des causes secondes, qui par là cessent d'être purement occasionnelles, et plus judicieux et plus sage, il satisfait mieux le sens commun.

Bossuet insiste même sur ce point. Outre ce pouvoir, dit-il, que nous avons par le cerveau, nous en

avons un que nous exerçons sur le cerveau lui-même, puisque nous pouvons être attentifs et que nous ne le sommes pas sans quelque tension du cerveau ; comme, par exemple, quand nous voulons mettre quelque chose dans notre mémoire ou l'y chercher. Sans doute ce pouvoir a ses difficultés, et il faut de certaines dispositions des organes pour le favoriser et l'aider, mais cependant, à force de volonté, si les obstacles ne sont pas invincibles, nous pouvons les vaincre. Exemple : le fils de Crésus recouvrant soudain la parole pour s'écrier : « Sauvez mon père ! »

Mais afin de ne rien passer sans réflexion, Bossuet, outre ce double effet de l'union de l'âme et du corps, veut encore expliquer ce que fait le corps et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles. (P. 200.)

Et d'abord l'entendement ne dépend pas de l'ébranlement nerveux comme la sensation et l'imagination; mais il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans avoir senti et imaginé ; car il est vrai que par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas sans le corps. Ainsi à l'égard des autres corps nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existant dans la nature que par le moyen des sens. Bien plus, en ce qui regarde Dieu même et ses perfections, la considération de ses œuvres, sa parole, ou quelque chose dont les sens soient frappés, sont nécessaires pour les entendre. (P. 205.) Peut-il même y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence, cela n'est pas incroyable, mais extraordinaire.

L'entendement dépend ainsi jusqu'à un certain point, d'une manière indirecte du corps, sans toutefois y être attaché.

Il en est à peu près de même de la volonté, mais

avec cette différence que sa dépendance est moindre. Car elle se sert beaucoup mieux du corps, ses opérations sont plus libres, et ce qu'il y a de merveilleux, c'est qu'elle ne sent naturellement ni le cerveau qu'elle meut, ni les mouvements qu'elle y fait.

Et revenant à cette occasion sur un point qu'il a déjà traité, mais trop brièvement, Bossuet s'attache à suivre les conséquences de cette liberté de la volonté, et de l'empire qu'elle lui donne sur le corps, dans les phénomènes de la nutrition, de la respiration, du sommeil, etc., dans les passions dont il dépend de nous d'empêcher les derniers effets, et même de prévenir ou de tempérer les premiers au moyen de l'attention habilement détournée de certains objets à d'autres, et fortement fixée sur ceux-là. Il développe en ce sens des réflexions pleines de sagesse et d'expérience et les termine par cette conclusion : Après ce qui vient d'être dit sur l'âme, sur le corps et sur leur union, on peut maintenant bien se connaître.

On peut par conséquent passer de cette connaissance à la connaissance de Dieu.

Dieu, commence par dire Bossuet, qui a créé l'âme et le corps et qui les a unis l'une à l'autre, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage ; quiconque, ajoute-t-il, connaît l'homme verra que c'est un ouvrage de grand dessein qui ne pouvait être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde. (P. 249.)

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse; par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art. C'est ce qui se remarque dans toute la nature,

où rien ne se fait sans règle et en particulier dans l'homme, cette substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie.

Aussi à le prendre d'abord dans l'ensemble de sa constitution trouvons-nous que, opérations intellectuelles, opérations sensitives, organisation et fonctions du corps, tout s'y rapporte et y concourt à une commune fin, qui est sa perfection dans sa condition.

Ainsi tout dans l'homme est construit avec un dessein suivi et avec un art admirable, mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paraît pas moins dans chaque partie, et d'abord dans le corps.

Ici Bossuet a des pages qui seraient tout entières à citer. On ne peut pas avec plus de sens et de raison faire servir la science du corps à la preuve d'un principe créateur plein d'intelligence et de sagesse. Les médecins philosophes ne sauraient avoir une meilleure manière d'entendre et d'expliquer au point de vue de la Providence l'objet habituel de leurs études. Mais ce qui est peut-être plus admirable encore et plus rare dans ce morceau, c'est la forme, c'est le langage, c'est le mouvement oratoire qui s'y mêle avec une si parfaite convenance à la démonstration logique; c'est cet accord de l'imagination et de la raison, mais au profit de la raison; c'est cette précision vive, animée et ferme, qui marque tout et fait tout saillir; c'est, en un mot, la parole de Bossuet appliquée à un ordre d'idées qui ne paraissent pas devoir s'y prêter aussi bien que les autres matières qu'il a coutume de traiter.

Je voudrais pouvoir tout citer; je citerai au moins quelques passages.

Ainsi (page 255), tout est ménagé dans le corps humain avec un art merveilleux ; le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets sans être blessé. On lui a donné des organes pour éviter ce qui l'offense ou le détruit, et les corps environnants qui font sur lui ce mauvais effet font encore celui de lui causer de l'éloignement; la délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et la solidité ; le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors si peu qu'ils viennent à nous; les artères vont, le sang circule, les esprits courent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture, sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment, tant Dieu à mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur dans de si grands mouvements............ A rechercher de près ces parties, on y voit de toutes sortes de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement. Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets; tout ce que peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance. On voit à quel dessein chaque chose a été faite; pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal, que l'esto-

mac et les eaux qu'il jette par ses glandes ne sont pas faits pour préparer par la digestion la formation du sang, que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement, que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation; qui voudra dire que la langue et les lèvres, etc...........; qui voudra dire ces choses fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements, ou engagés ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires; en un mot, il sera un insensé, qui ne mérite pas qu'on parle à lui.

« Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux, et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans sa disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein............. Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres, si unis pour agir en concours, et si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser, avec des filets si artistement tissus et si bien tors comme il faut pour faire leur jeu; au reste si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut, assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle, et malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan........ Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que, pour plus de commodités, les choses fussent autrement qu'ils ne les

voyoient, ils ont trouvé qu'ils ne faisoient un si vain désir que faute d'avoir tout vu, et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être brisé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits, ni donner aux muscles dont il est l'appui une place plus propre à s'y enclaver, ni enfin qu'il y eût aucune partie dans tout le corps à qui on pût seulement désirer une autre température ou une autre place. . . . . » Et après divers autres développements sur le même sujet et dans le même langage, Bossuet finit en disant : « Mais que serviroit à l'âme d'avoir un corps si sagement construit, si elle, qui doit le conduire, n'étoit avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni. » (P. 267.) Et cette réflexion l'amène par une transition naturelle à considérer le dessein de Dieu dans la constitution de l'âme comme dans celle du corps.

Ainsi il montre d'abord comment les sensations, et par suite les imaginations, avertissent l'âme des besoins du corps ; comment encore le plaisir et la douleur, avec les passions qui en dérivent, l'excitent à les satisfaire; comment ensuite la raison, qui lui sert à juger les sensations, les imaginations et les passions, ne lui a pas été donnée sans un grand dessein; mais rien ne convient autant à l'âme pour l'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même, et ses sublimes opérations qu'on appelle intellectuelles ; il faut donc aussi les examiner sous ce rapport. « Ainsi, dit Bossuet, l'intelligence a pour

objet les vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et parfaitement entendues. En effet, les règles des proportions par lesquelles nous mesurons toutes choses sont éternelles et invariables, tout ce qui se démontre en mathématiques est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée...... Et, pour en venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends par ces principes de vérité éternelle que, quand aucun homme et moi-même ne serions pas, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, de chercher son auteur, de peur de manquer de reconnoissance si, faute de le chercher, il l'ignoroit.

« Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps. En quelque temps que je mette un entendement humain, il les connoîtra. Mais, en les connoissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce n'est pas nos connoissances qui font leurs objets, elles les supposent. . . . . Si je cherche maintenant où et en quel sujet ces vérités subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que dérive toute vérité dans ce qui est et ce qui entend hors de lui. C'est donc en lui que je vois ces vérités éternelles, et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir

ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. » (P. 273.)

Et, à la suite de développements que je regrette de ne pas citer, Bossuet dit encore : « Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que toutes ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre. Ainsi la vérité est une de soi; qui la connoît en partie en voit plusieurs, qui les verroit parfaitement n'en verroit qu'une. » (P. 276.)

Tout cet argument de l'existence de Dieu a la marque propre de Bossuet; mais cependant il est impossible de n'y pas reconnaître aussi la trace de la philosophie de Malebranche.

Dans celui qui va suivre, on reconnaîtra Descartes à son tour.

En effet, voici comment raisonne l'auteur : « Nous n'avons qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe. Car dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que, d'ailleurs, elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre

son jugement et à se tenir dans le doute, elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe; mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui il doit son être. En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose, comme le moins suppose le plus dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien dont il est la privation; ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait dont il est, pour ainsi dire, déchu. Et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle. .... Nous connoissons donc par nous-mêmes, par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même..... Par la même raison, nous connoissons qu'il y a une souveraine bonté, qui ne peut faire aucun mal...... » (P. 279.)

A la suite de ces preuves, Bossuet fait diverses réflexions qui en naissent sur les dispositions où se trouve l'âme quand elle est parvenue à connaître Dieu; ainsi elle se connaît mieux elle-même en remarquant comment elle est faite à l'image de Dieu; elle sent mieux qu'elle est faite tout entière pour lui, et qu'elle tient tout de lui; elle se prête mieux aux impressions qu'elle reçoit de lui; elle se forme en vue de lui une volonté plus droite, et acquiert sur le corps un empire plus étendu; elle devient, en un mot, plus parfaite. Elle ne saurait donc, sans un grand dommage du cœur et de l'esprit,

négliger une telle connaissance. « Elle m'apprend, dit Bossuet en terminant, à juger de la dignité de mon âme, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur par le secours de la grâce. C'est donc cette partie spirituelle et divine capable de posséder Dieu que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois, par un amour sincère, attacher inviolablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu. Je dois aussi aimer, pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une âme semblable à la mienne, et qu'il a faits comme moi capables de le connoître et de l'aimer. » (P. 300.)

Telle est, dans son ensemble, la doctrine du traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même*. C'est là un tout complet en lui-même, bien lié dans ses deux parties, dont l'une conduit naturellement à l'autre. Bossuet aurait donc pu s'arrêter là, et ne pas ajouter une troisième partie, qui a pour sujet la différence de l'homme et de la bête. Cependant on comprend comment elle se rattache aux deux autres, et en est du moins un appendice qui les complète heureusement : en effet, si, pour bien connaître Dieu, il faut se bien connaître soi-même; pour bien se connaître soi-même, il faut se distinguer de la bête et, par conséquent, étudier les différences qui nous en séparent.

Bossuet a donc ses raisons pour aborder cette question après les deux précédentes. Mais comme il ne propose précisément ici que l'opinion commune de Descartes et des cartésiens, je ne m'arrêterai pas aux développements qui n'offrent rien pour le fond de nouveau, et j'irai droit à la conclusion,

que je me reprocherais de ne pas rappeler, et de ne pas citer au moins en partie. L'auteur a établi l'incontestable supériorité de l'homme sur la brute, et revient sur ce qu'il y a de particulièrement excellent et, si l'on peut le dire, de divin, dans la nature de l'âme; il redit comment ce sont les opérations intellectuelles, et s'élevant, en les contemplant, à une sorte d'admiration religieuse, il s'exprime ainsi qu'il suit : « Quiconque les exerce les voit si justes et si parfaites, qu'il voudroit les exercer à jamais, et nous avons dans cet exercice l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse..... Nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparoît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre. Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre ne paroît rien à comparaison (cette locution se trouve déjà dans le même traité). C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de la volupté toute pure. Qui voit Pythagore, ravi d'avoir trouvé les proportions des carrés des côtés d'un certain triangle avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces : qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et leur principe, qui est Dieu : qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vé-

rité, et juger une telle vie digne d'être éternelle, d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice de connoître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais et qu'ils éteignent pour le continuer durant tout le cours de leur vie tous les désirs sensuels : qui voit, dis-je, toutes ces choses reconnoît, dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse. » Et Bossuet finit en tirant de ces considérations une admirable preuve de l'immortalité de l'âme.

Ainsi se clôt le traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même*.

Dans ce traité est le fond de la philosophie de l'auteur. Cependant elle n'y est pas avec tous ses développements, et deux points particulièrement, l'un relatif au libre arbitre, l'autre aux principaux attributs de Dieu, sont repris et discutés par lui, le premier dans l'ouvrage qui en porte le titre, et le second dans les *Élévations*. Suivons encore Bossuet dans ces deux questions.

Quant au libre arbitre, il commence par dire qu'on peut le prendre en deux sens : 1° le libre, c'est ce qui est permis par les lois ; 2° le libre, c'est ce qui est volontaire et sans contrainte. On convient de la liberté dans ces deux sens. Mais il s'agit de savoir s'il y a des choses qui sont tellement en notre pouvoir, que nous puissions les choisir ou ne pas les choisir, ce qui est la liberté proprement dite, la liberté morale. Or, cette liberté peut s'affirmer 1° d'après l'évidence du sentiment et de l'expérience ; 2° d'après celle du raisonnement et de la révélation.

Ainsi : 1° quand nous comparons les états ou les dispositions dans lesquelles nous ne sommes pas libres, avec celles dans lesquelles nous le sommes, comme par exemple, lorsque nous sommes nécessairement déterminés à désirer d'être heureux et que nous pouvons librement choisir les moyens de le devenir; quand de même nous prenons plaisir à faire l'épreuve de notre liberté, et que dans cette épreuve nous ne sommes pas portés à nous déterminer pour un parti plutôt que pour un autre, nous avons un sentiment clair de notre liberté. Et ce sentiment nous le croyons dans les autres comme en nous, parce que, dans leur langage comme dans leurs actions, se distingue ce qui est en leur pouvoir, à leur choix, et ce qui n'y est pas; 2° par le raisonnement nous devons conclure que puisque l'idée que nous avons de la liberté est très-claire, elle est aussi très-vraie, et que l'objet par conséquent en est très-certain. Nous devons de même penser que si le repentir ne s'assimile pas dans notre esprit à la douleur que cause une colique, ou à la fâcherie que donne une perte de bien, c'est qu'il y a liberté d'une part comme non-liberté de l'autre; et de même quand nous prisons un homme comme bien composé de sa personne ou comme ayant fait une bonne action; et encore quand nous nous consultons en nous-mêmes pour savoir si nous ferons ou non une chose, nous ne nous consultons pas sur ce qui est nécessaire, comme, par exemple, si nous aurons un jour à mourir. Quant à l'Écriture, bien loin de reprendre ce sentiment de la liberté commun à tout le genre humain, elle l'approuve et en parle non de la manière dont elle use

en nous obligeant de croire des mystères, mais comme d'une chose qui nous est aussi évidente que nos raisonnements et nos pensées.

Mais cette liberté qui nous est ainsi connue, nous est connue comme gouvernée par Dieu; la notion que nous avons de Dieu résisterait à une opinion contraire; et elle est gouvernée par lui non-seulement de loin, pour ainsi dire, et par voie de conséquence comme lorsqu'elle entraîne par son usage le bonheur ou le malheur, mais de près et en principe; et on ne sauve pas la souveraineté de Dieu en disant que c'est lui-même qui a voulu cette indépendance qu'on se plaît à attribuer à l'homme; car il est dans la nature d'un souverain aussi universel et aussi absolu que nulle partie ne puisse lui être soustraite et n'échappe à son empire. Cependant il ne faudrait pas dire que Dieu pourrait s'assurer des hommes en leur ôtant la liberté qu'il leur a donnée. Car ce serait le faire contraire à lui-même que de penser qu'il ait mis en l'homme, quand il l'a fait libre, un obstacle éternel à ses desseins, et un obstacle si grand qu'il n'ait aucun moyen de le vaincre qu'en détruisant ses premiers conseils et en retirant ses premiers dons, et on doit juger qu'en créant la liberté il s'est réservé des moyens certains pour la conduire où il lui plaît. Autrement on ôterait à Dieu la toute-puissance, et en même temps la prescience. Or, on ne peut douter qu'il n'ait l'un et l'autre attribut à l'égard de nos volontés comme par rapport à tous les autres faits.

Voilà donc deux choses à admettre : la liberté et l'ordre, et la raison nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble; car elles sont évi-

dentes, et les hommes ne trouvent aucune difficulté à les avouer séparément; mais nous ne sommes pas sans quelques moyens de les concilier : on en a proposé plusieurs ; examinons-les successivement.

Le premier consiste à mettre la liberté dans le volontaire, et à dire que comme les décrets de Dieu ne nous ôtent pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas la liberté; et quand on demande à ceux qui soutiennent ce sentiment s'ils ne détruisent pas la liberté selon l'idée que nous en avons, ils répondent que cette idée est très-véritable, mais qu'il ne la faut chercher en sa perfection que dans l'origine de notre nature, et lorsqu'elle était innocente et saine; ajoutant que dans cet état Dieu laissait absolument la volonté à elle-même, de sorte qu'il n'y a point à se mettre en peine comment on accordera cette liberté avec les décrets divins, puisque cet état ne reconnaît point de décrets divins où les actes particuliers de la volonté soient compris.

D'où il suit 1° d'abord, que l'homme n'a plus cette liberté primitive en aucune façon; 2° que Dieu n'a de décrets pour la liberté qui l'a remplacée qu'à cause et par une conséquence de l'accident qui l'a amenée, et que sans cela il n'en aurait pas.

Or, à ces deux conséquences on peut opposer deux raisons décisives qui les combattent.

1° Il n'est pas vrai que nous n'ayons pas présentement au moins quelque chose de cette liberté de notre premier état, et c'est cette liberté que Dieu a réglée dans ses décrets de toute éternité;

2° Il n'est pas plus vrai que ces décrets et tout ce qui s'y attache doivent être attribués à Dieu par accident; car ils lui sont essentiels.

Bossuet développe ces deux objections et termine par ces mots : Au reste nous n'avons pas entrepris dans cette dissertation d'examiner les sentiments de saint Augustin, à qui on attribue l'opinion que je viens de rapporter; parce qu'encore qu'il y eût beaucoup de choses à dire sur cela, nous n'avons pas eu dessein de disputer ici par autorité.

Le deuxième moyen proposé est celui de la science moyenne ou conditionnelle. Les principes de cette explication sont : 1° que nulle créature libre n'est déterminée au bien ou au mal par elle-même; car une telle détermination détruirait la notion de liberté; 2° qu'il n'y a aucune créature qui, prise en certains temps et dans certaines circonstances, ne se détermine au bien et dans d'autres au mal; 3° Dieu connaît de toute éternité ce qu'une telle créature fera dans un temps et dans une circonstance donnés, pourvu qu'il lui fournisse ce qui est nécessaire pour agir; 4° ce qu'il connaît éternellement ne change rien dans la liberté, puisque ce n'est rien changer dans la chose de dire qu'on la connaît, ni dans le temps telle qu'elle est, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être; 5° il est au pouvoir de Dieu de donner ses inspirations et ses grâces, en tel temps et en telle circonstance qu'il lui plaît; 6° sachant ce qui arrivera s'il les donne en un temps et dans des circonstances plutôt que dans d'autres, il peut par ce moyen savoir et déterminer les événements sans blesser la liberté humaine.

Le faible de cette opinion, selon Bossuet, c'est que Dieu voit les choses dans son décret et parce qu'il les a ainsi ordonnées, ou hors de lui, indépendamment de son décret et comme objet. Or, ce

deuxième cas suppose les choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées, et quant au premier il ne résout pas la difficulté, il la laisse entière. — Joint que la manière de connaître sous condition ne peut être attribuée à Dieu que par figure.

Le troisième moyen est celui de la contempération, de la suavité ou de la délectation, qu'on appelle victorieuse. Bossuet, après avoir expliqué ce moyen, le déclare insuffisant, et ne croit même pas avoir besoin d'insister pour le prouver. On se rappelle sans doute, à cette occasion, les objections de Boursier contre ce même moyen, et, en général, sur toute cette discussion, il faut sans cesse avoir en mémoire le livre sur la *prémotion physique*.

Mais il est un quatrième moyen plus satisfaisant que tous les autres, et qui, aux yeux de Bossuet, sauve parfaitement notre liberté et notre dépendance de Dieu ; c'est la prémotion ou la prédétermination physique.

Jusqu'ici, selon l'auteur, le volonté humaine est comme environnée de tous côtés par l'opération divine ; mais cette opération n'a rien encore qui aille à notre dernière détermination, et c'est à l'âme seule à donner ce coup. Mais d'autres passent plus avant, et ils pensent que Dieu fait que nous nous déterminons de tel ou tel côté ; que notre détermination ne laisse pas que d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle ; car, disent-ils, lorsque, dans le conseil éternel de sa providence, il dispose des choses humaines et en ordonne toute la suite, il ordonne par le même décret ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité ou ce qu'il veut que nous

fassions librement. Cette efficace est si grande, que les choses sont alors telles que Dieu veut qu'elles soient. Tout suit donc et se fait dans le fond et dans la manière d'être, comme il est porté par ce décret. Comme donc un homme est dès là que Dieu veut qu'il soit, il agit librement dès là que Dieu veut qu'il agisse librement. Dieu veut donc le premier être et le premier libre et tout le reste après lui veut à la manière dont il veut qu'il veuille. Dieu fait en toute chose l'être et la perfection, il y fait donc cela même que nous appelons libre. D'où il suit que la liberté vient toujours de Dieu comme de sa cause, soit qu'on la considère dans son fond, soit qu'on la considère dans son exercice et comme appliquée à tel acte; Dieu fait en nous l'agir, comme il y fait le pouvoir d'agir.

On voit, poursuit Bossuet, par cette doctrine comment toutes choses dépendent de Dieu; c'est qu'il ordonne premièrement et tout vient après, et les créatures libres ne sont pas exemptes de cette loi, la liberté n'étant pas en elle-même une exemption de la commune dépendance, mais une manière différente d'être rapportée à Dieu. Ainsi concluent les thomistes, et en général l'école.

Mais cette opinion, cependant, ne va pas sans certaines objections. Bossuet les discute et y répond.

Ainsi on dit : dans un tel système, la volonté est purement passive, et nous nous trompons quand nous croyons être libres, comme nous nous trompons quand nous croyons que le corps a une action, et que nous avons une action sur le corps; il n'y a de vraiment libre que Dieu.

Après avoir expliqué en quel sens on peut ad-

mettre que le corps agit et que nous agissons sur le corps, Bossuet fait remarquer que quant à l'action même de notre âme, que nous connaissons très-clairement, elle est une véritable action. Nous concevons donc en nous une liberté qui se trouve dans notre fond. Et l'efficace toute-puissante de l'opération divine n'a garde de nous ôter notre liberté, qu'elle fait au contraire dans l'âme. Ainsi, on peut dire que c'est Dieu qui nous fait agir, sans craindre pour cela que notre liberté soit diminuée, puisqu'il agit en nous comme un principe intelligent, et qu'il nous fait agir comme nous nous faisons agir nous-mêmes.

Mais il y a d'autres objections encore, et en particulier celle qui se tire des mauvaises actions et de leur cause.

Bossuet, pour la résoudre, raisonne ainsi : « Que fait Dieu dans ces actions? Il y fait tout le bien et tout l'être qui s'y trouve, c'est-à-dire le fond de l'action, puisque le mal n'étant que la corruption du bien et de l'être, son fond est le bien et l'être.

Mais alors d'où vient le mal? Il ne vient pas de ce qui est, mais de ce qui n'est ni ordonné, ni rapporté, ni aimé, ni estimé comme il faut; il tient à une corruption et à une dégradation du bien, et doit être attribué à l'âme qui est libre et sujette à faillir. Le manquement volontaire, voilà donc la cause du péché. Il n'appartient pas à Dieu, mais à la créature.

Telle est, en résumé, soit sous forme dogmatique, soit sous forme critique, la solution de Bossuet sur la question de l'accord de la liberté et de la prescience.

Cette solution pourrait donner lieu à une partie

des observations que provoquerait aussi celle de Boursier; je me réserve d'en présenter quelques-unes dans ma *conclusion*. Toutefois, par provision, j'en indiquerai sommairement l'esprit. Ainsi, je pense qu'on doit reconnaître que c'est Dieu qui fait en nous la liberté en puissance, la liberté virtuelle; c'est Dieu encore qui nous met en état de passer de la puissance à l'acte, de la virtualité à la réalité; c'est lui qui, après nous avoir créés libres, nous sollicite, nous incline, nous oblige, nous propose en quelque sorte des partis à choisir; qui, nos résolutions une fois formées, tend à nous y confirmer par la récompense ou à nous en détourner par la peine. Voilà sa part dans l'exercice de notre liberté. S'il la poussait plus loin, s'il allait jusqu'à opérer nos résolutions elles-mêmes, ce ne serait plus à nous, mais à lui qu'elles appartiendraient en propre; nous ne nous déterminerions pas, mais il se déterminerait en nous. Rien n'est au reste plus difficile que de définir exactement jusqu'où s'étend cette action de Dieu, que de dire précisément où elle commence et où elle s'arrête; et c'est sans doute dans l'embarras de nettement marquer cette limite que Bossuet a pu se laisser entraîner un peu au delà du vrai et paraître, au moins par certains termes, ôter à l'homme la liberté qu'il lui a d'abord reconnue, et qu'il continue à lui reconnaître, malgré les explications quelquefois un peu douteuses qu'il en donne quand il la rapporte à la Providence.

Quoi qu'il en soit, comme il entend avant tout maintenir ces deux vérités : la liberté humaine d'une part et la Providence de l'autre, on ne saurait qu'accepter ce fond de son sentiment, qui prévaut sur

tout le reste; et son traité du libre arbitre demeure comme un excellent appendice de celui de *la Connoissance de Dieu et de soi-même.*

Certains passages des *Élévations* peuvent aussi s'y rattacher comme servant à développer l'idée de Dieu.

Mais d'abord quelques mots sur l'ouvrage lui-même.

On sait comment Bossuet composa la plupart de ses écrits; ce fut presque toujours pour remplir un devoir de son grave ministère; ce fut pour enseigner, instruire, conduire, convaincre ou convertir. Ce n'était pas un auteur de profession, mais un instituteur, un docteur, un directeur, un évêque; et il ne prenait la plume que pour faire acte à l'un ou à l'autre de ces titres. C'est ainsi que l'*Exposition de la foi catholique* n'eut d'abord d'autre destination que la conversion de Turenne; que *la Connoissance de Dieu et de soi-même* n'en eut également d'autre que l'instruction du Dauphin [1], et ne fut pas même imprimée du vivant de l'auteur [2]; que les *Méditations* sur l'Évangile furent simplement adressées à des religieuses de son diocèse, et que même le manuscrit en fut relégué parmi des papiers de rebut. Il en fut à peu près de même des *Élévations*, ce qui fut cause que, quand par les soins du neveu de Bossuet elles furent publiées, on en contesta l'authenticité; mais ceux qui firent cette méprise furent doublement malavisés. En effet, d'abord comment méconnaître Bossuet dans ces pages dont La Harpe a dit avec raison

[1] On en pourrait dire autant du *Discours sur l'histoire universelle.*

[2] Elle ne le fut qu'après avoir été trouvée dans les papiers de Fénélon, auquel Bossuet l'avait confiée.

que qui ne connaîtrait pas les *Méditations* et les *Élévations* ne connaîtrait pas Bossuet tout entier. Ensuite, on a le témoignage de l'abbé Le Dieu, qui déclare à un de ses correspondants que l'abbé Bossuet lui écrit qu'il ne peut lui envoyer les *Élévations*, parce que madame de Maintenon les lui a fait demander pour M. le duc de Bourgogne. Enfin, aux journalistes de Trévoux, qui avaient eu la maladresse d'élever ou de partager ces doutes, le neveu de Bossuet, évêque de Troyes, répondit par une requête au parlement tendant à ce qu'il lui fût permis de déposer au greffe de la cour le manuscrit original des *Élévations*, écrit de la main de feu Bossuet, et de faire assigner Michel Fichaut, le principal des jésuites, et les supérieurs des trois maisons de Paris pour voir dire que l'exemplaire imprimé serait collationné en leur présence et en présence d'un substitut du procureur général, avec le manuscrit original. Il concluait sa requête par demander que le sieur Fichaut et lesdits auteurs journalistes seraient tenus de donner un acte par lequel ils déclareraient que témérairement et calomnieusement ils avaient avancé que l'ouvrage des *Élévations* n'était pas de feu Bossuet. Le parlement fit droit à la requête. Après quoi, le sieur Fichaut et les journalistes de Trévoux firent à leur tour une requête par laquelle ils demandèrent qu'il plût à la cour de leur donner acte qu'ils convenaient et reconnaissaient que l'imprimé du livre des *Élévations* était conforme dans son entier au manuscrit[1].

Du reste, je n'ai pas besoin de dire que, par son origine et sa destination, ce livre n'a pas le caractère

[1] M. de Bausset, *Histoire de Bossuet*.

de dissertation ; ce sont des *Élévations*, le titre l'exprime bien, et non des arguments ; des élans d'âme, des sentiments, et non des preuves. Cependant, au fond, il n'y en a pas moins une doctrine, et cette doctrine a pour sujet l'être et les attributs de Dieu. Ainsi, d'abord l'auteur établit l'être de Dieu par sa perfection, et, à ce sujet, il s'écrie : « Ame foible, âme ignorante, âme dévoyée..., faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connoissance de la vérité, l'amour immense de la justice et de la droiture ne soient pas ! » Et plus loin il s'écrie encore, emporté par le même mouvement, et selon la même pensée : « Dis, mon âme, entends-tu le néant, sinon par l'être ? la privation, sinon par la forme dont elle est privée ? et l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? » Et il poursuit en demandant d'où vient qu'on ignore Dieu ? d'où vient que l'impie l'ignore ? C'est, répond-il, par défaut d'attention, et parce qu'il est tout entier livré aux sens et à l'imagination. Mais quand, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous la vérité, nous trouvons que la perfection est ce que l'on connaît de premier, parce qu'on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection.

On reconnaît là sans peine une des preuves de l'existence de Dieu, de Descartes, et on ne trouvera pas sans doute qu'elle ait rien perdu en force non plus qu'en précision, en passant dans le langage de Bossuet.

Mais si Dieu est comme parfait, comme tel il est aussi bienheureux ; car il est dans sa perfection une intelligence qui ne peut ni ignorer, ni douter, ni se tromper, ni apprendre, ni perdre, ni acquérir, et

qui le sait. Or de quoi souffrirait une telle intelligence ?

Le Dieu parfait est également le Dieu un ; car s'il y avait plus d'un seul Dieu, il y en aurait une infinité, et une infinité de Dieux ne seraient plus le vrai Dieu. « Écoute, Israël, écoute dans ton fond, n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes.....; écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et simples idées ; écoute là, Israël, et là dans le secret de ton cœur retentira cette parole : Dieu est un seul Seigneur. » — Voilà comment parle Bossuet.

Mais s'il y a l'unité il y a aussi la trinité divine, et elle se conçoit par l'analogie avec trois choses qui sont inséparables en nous : le moi qui est fait pour le bonheur, l'idée du bonheur et le désir du bonheur. Mais c'est surtout lorsque nous serons parvenus à vivre parfaitement selon Dieu, que nous la comprendrons par la vision bienheureuse que nous en aurons.

Dieu est de plus indépendant, et dans son indépendance il se suffit pleinement à lui-même, en sorte qu'il n'a eu nul besoin, pour sa grandeur ou son bonheur, de créer l'univers « Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin. Il vous convient de pouvoir créer tout ce qui vous plaît ; car il est de la perfection de votre être et de l'efficace de votre volonté, non-seulement que vous soyez, mais que tout ce que vous voulez soit.... Cependant si vous n'aviez rien fait, l'être manqueroit aux choses que vous n'auriez pas voulues, mais rien ne vous manqueroit. » — Il est inutile, je pense, d'avertir que je cite.

Mais l'indépendance, loin d'être un obstacle à la

création, en est au contraire une condition, et Dieu est créateur comme il est indépendant et un, parce qu'il a toute perfection. Dieu a donc créé le ciel et la terre et il n'avait pas une matière préexistante, il n'en avait pas besoin; il n'est pas un simple faiseur de formes et de figures, il a fait la matière et la forme, il a fait tout son ouvrage; lui qui est la forme des formes et l'acte des actes, il a fait tout ce qui est. Et comment, s'il y avait eu une matière préexistante, aurait-il pu la soumettre, la mouvoir, l'ordonner et la gouverner; comment aurait-il fait l'accident sans la substance, l'arrangement sans la capacité d'être arrangé?

Quant au lieu et au temps, ils ne lui étaient pas nécessaires pour placer le monde et lui assigner un commencement. « Foible et imbécile que je suis, je ne vois que des artisans mortels dont les ouvrages sont promis au temps....., sans songer que Dieu, ce tout-puissant ouvrier, a le temps et le lieu comme tout le reste. » Il faut comprendre que Dieu fait tout et ne trouve rien de fait dans son ouvrage. Ainsi avant le commencement du monde il n'y avait rien, et dans ce rien il n'y avait ni succession ni durée, ni rien qui suit, qui demeure, qui passe.... Le temps a commencé selon qu'il lui a plu. Il a fait le lieu de la même sorte. Pour lui il n'a besoin d'aucun lieu, il habite en lui-même tout entier, sans autre étendue que celle de sa connaissance et de sa puissance; il est dans tous ses ouvrages par sa vertu. Si donc on veut qu'il trouve toutes faites ces distances, ces étendues, ces proportions, on retombe dans l'erreur de ceux qui mettent quelque chose hors de lui, qui est nécessaire, coéternel, incréé.

Dieu a par là même pleine efficace et pleine liberté de commandement; il dit que la lumière soit et la lumière fut; le roi dit qu'on marche et l'armée marche..... Tout une armée se remue au seul commandement d'un prince, c'est-à-dire à un seul petit mouvement de ses lèvres. C'est parmi les choses humaines l'image la plus excellente de la puissance de Dieu. Mais au fond que cette image est défectueuse! Dieu n'a point de lèvres à remuer, Dieu ne frappe point l'air avec une langue pour en tirer quelque son, Dieu n'a qu'à vouloir en lui-même, et tout ce qu'il veut éternellement s'accomplit comme il a voulu et au temps qu'il a marqué. Rien ne résiste à sa volonté, et l'ombre ne suit pas plus vite le corps que tout suit au commandement du Tout-Puissant.

Tels sont les principaux attributs que Bossuet s'attache à expliquer en Dieu; il passe ensuite, dans ses *Élévations*, à des sujets qui sont plus particulièrement du domaine de la théologie positive. Je m'arrêterai donc ici dans l'analyse de cet ouvrage.

Je terminerai aussi à ce point cette étude de la doctrine philosophique de Bossuet, car elle est à peu près complète. Je ne le quitterai pas toutefois sans dire en finissant, comme je l'ai dit en commençant, et avec d'autant plus de raison, que j'en ai maintenant donné par maints exemples la preuve, que Bossuet est vraiment un cartésien, dans une certaine mesure il est vrai, que j'ai essayé de marquer; mais dans cette mesure il est un admirable interprète de la philosophie qu'il professe; et dans cette glorieuse école il se distingue, sinon précisément par l'invention, du moins par l'exposition et l'expression des idées; grand maître en matière de parole, l'orateur

du cartésianisme, si l'on peut ainsi le dire, il est à ce titre un de ses serviteurs les plus éclatants et les plus utiles.

J'ai presque honte de ne pas m'étendre davantage sur Bossuet ; mais plus j'avance plus je vois que sous peine de dépasser les bornes qui me sont marquées, je dois, partout où je le puis sans inconvénient, me condamner à la brièveté. Or Bossuet est certainement un des hommes sur lesquels il reste le moins à dire, et qui demandent le moins à être encore expliqués et appréciés; car il est clair et excellent pour chacun et sans conteste. Si j'avais d'ailleurs quelque chose à relever en lui, ce serait moins sa philosophie, qui d'abord n'est pas à lui, et qui ensuite ne fait ni son originalité ni sa grandeur, que ce bon sens dans le génie, cette tempérance dans l'élévation, cette simplicité dans la force, qui lui composent cette pensée si naturellement et si sûrement éloquente. Or ce seraient là des qualités de l'écrivain et de l'orateur, beaucoup plus que du métaphysicien, que j'aurais à reconnaître. Je m'abstiens donc, mais je n'en regrette pas moins d'être aussi court, même en ayant de justes motifs de l'être.

CHAPITRE IV.

FÉNÉLON.

J'ai à peine besoin de dire comment, dans cet *Essai*, de Bossuet je passe à Fénélon; il n'y a rien en effet de plus clair que la commune nuance qui les dis-

tingue l'un et l'autre au sein de l'école à laquelle ils appartiennent.

Bossuet, on le sait, n'est cartésien ni comme Rohault, Regis et de La Forge, qui sont de purs disciples du maître; ni comme Spinoza, Malebranche et Leibnitz qui le sont, mais avec un système à eux. Bossuet l'est comme un docteur, comme un Père de l'Église.

De même à peu près Fénélon, quoiqu'à ce dernier titre il ne soit pas une aussi grande autorité.

Bossuet n'innove pas dans le cartésianisme, mais il le développe et l'exprime admirablement; c'est un grand maître en matière d'exposition et d'élocution philosophiques.

De même encore Fénélon, qui prête également à cette philosophie le prix de ce beau langage dont il possède aussi le secret à sa manière. Et le rapprochement entre eux se conçoit d'autant mieux que Bossuet fut à certains égards et pendant un temps du moins le guide de Fénélon; qu'il fut même pour quelque chose dans la composition de ses deux principaux ouvrages de philosophie; de l'un (la *Réfutation du système du P. Malebranche*) en le revoyant, en l'annotant et même en y faisant certaines additions; de l'autre (le traité *de l'Existence de Dieu*), en l'inspirant, en confiant même à l'auteur, pour son usage particulier, le manuscrit du livre *de la Connoissance de Dieu et de soi-même*[1] qui pouvait certainement donner l'idée de celui *de l'Existence de Dieu*.

[1] Le traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même* fut trouvé manuscrit dans les papiers de Fénélon, tellement qu'on crut un moment qu'il était de Fénélon lui-même. Mais on sut bientôt qu'il lui venait de Bossuet, qui le lui avait communiqué à sa demande, pour l'éducation du duc de Bourgogne.

Il y a donc toute raison de croire entre eux à cette analogie de sentiments en philosophie dont témoignent leurs œuvres.

Je n'ai pas cru devoir faire, j'en ai donné les motifs, la biographie de Bossuet; je ne ferai pas davantage celle de Fénélon. Elles sont d'ailleurs l'une et l'autre trop bien faites, pour que je ne renvoie pas simplement à l'historien qui les a écrites avec tant de diligence et de dévotion[1].

Je rappellerai seulement qu'après avoir fait ses études de philosophie au Plessis, comme Arnauld les avait faites au collége de Lisieux, Malebranche à celui de La Marche, et Bossuet à celui de Navarre, Fénélon, sans s'être précisément encore attaché au cartésianisme, du moins bien préparé à le recevoir discrètement, entra à Saint-Sulpice qui ne l'en détourna pas. De fondation récente, ainsi que l'Oratoire, et se distinguant, quoique d'une manière moins caractérisée peut-être, d'une autre compagnie plus célèbre et plus remuante, Saint-Sulpice était alors sous la direction de M. Tronson, homme sage, sans intrigues, plein de sens et de droiture, un des plus dignes successeurs de M. Olier. Fénélon se trouva bien de cette tutelle, et quand il passa ensuite des mains de ce premier maître entre celles de Bossuet, qui, comme je l'ai dit, le dirigea et l'encouragea dans ses premiers travaux non plus d'écolier, mais d'homme et de penseur, il dut se trouver tout naturellement disposé à embrasser la philosophie nouvelle, dans la mesure, bien entendu, de son esprit et de sa foi.

[1] M. de Bausset, *Histoire de Fénélon et de Bossuet.*

Un trait commun, qu'on peut aussi remarquer entre Bossuet et Fénélon, c'est que ni l'un ni l'autre ne composèrent leurs ouvrages de philosophie, comme au reste la plupart de leurs autres traités, pour être publiés. Ainsi, en ce qui regarde Fénélon, on sait que ses *Lettres sur la métaphysique*, adressées au duc d'Orléans, sa *Réfutation du système du P. Malebranche*, et enfin son traité *de l'Existence de Dieu*, ou ne parurent pas de son vivant, ou parurent contre son aveu et seulement en partie; c'est que pour lui comme pour Bossuet, ses écrits étaient des actes, des offices de son ministère et non de purs exercices d'esprit, et, en lui, avant l'écrivain il faut toujours voir l'instituteur, le prélat.

Le traité *de l'Existence de Dieu* divisé en deux parties, dont, pour le dire en passant, la seconde dans l'ordre de publication, fut composée et devrait peut-être se placer la première, comprend deux principales preuves de la vérité qu'il tend à démontrer : la preuve *métaphysique* et la preuve *morale*, selon les termes de l'auteur. Avant d'en commencer l'analyse, je demanderai à faire sur l'une et l'autre quelques réflexions qui auront pour but d'en bien faire saisir le caractère.

Et d'abord la preuve morale qui se fonde sur le double principe de causalité et des causes finales, ou plus simplement sur le principe en vertu duquel nous nous élevons de l'effet à la cause, du caractère de l'effet à celui de la cause, quoique plus sensible, comme dit Fénélon, et en apparence plus satisfaisante, ne serait pas cependant suffisante par elle-même, et ne donnerait pas seule et sans concours la pleine existence de Dieu. En effet, elle nous con-

duit bien à une cause première de l'homme et de la nature ; mais cette cause quelle est-elle ? est-elle finie ou infinie ? parfaite ou imparfaite ? C'est ce que cette démonstration ne nous apprend pas, du moins tant qu'à l'idée de cause ne se joint pas dans notre esprit celle d'infinitude et de perfection.

Ainsi par la causalité nous concevons à la vue de la nature et de l'homme, ou de la vie et de la pensée produites dans ce monde, un principe producteur vivant et pensant en lui-même, mais nous ne le concevons que comme le principe divin, que quand en outre nous le connaissons comme absolument supérieur à l'œuvre dont il est l'auteur.

Et sans doute si l'idée de l'infini et du parfait restait vague en notre esprit, et ne se développait et ne se déterminait pas par celle de la vie et de la pensée, nous n'aurions pas le Dieu de la nature et de l'homme, le Dieu défini et manifeste que révèle la création, nous n'aurions que l'être en soi, l'être général et abstrait, le fond, si l'on peut le dire, la substance du vrai Dieu, mais nullement sa forme, ses attributs et sa puissance.

Mais d'autre part si cette idée manquait à celle de cause et ne s'y liait pas pour l'élever jusqu'à l'infini, qui est son objet propre, le Dieu que nous saisirions serait celui du naturalisme et de l'anthropomorphisme, ce ne serait pas le vrai Dieu, la cause souveraine et absolue, le principe infini du fini qui se voit dans la nature et dans l'homme.

Il faut donc, pour bien entendre Dieu, l'entendre à la fois par l'idée de cause et celle d'infinitude.

Fénélon l'explique de ces deux manières : il commence d'abord par l'une, et passe ensuite à l'autre.

En présentant la preuve morale, et dans le dessein qu'il a de la rendre plus accessible et plus proportionnée encore aux hommes les moins exercés aux raisonnements et les plus attachés aux préjugés sensibles, il débute par des comparaisons tirées l'une de la composition de l'Iliade, l'autre d'un concert d'instruments, la troisième de la production d'une statue, et la quatrième de celle d'un tableau.

C'est-à-dire qu'il raisonne de manière à prouver que si on ne fait pas difficulté de reconnaître à ces différentes œuvres, et, pour ainsi parler, à cette nature de main d'homme, un auteur, une cause, à plus forte raison doit-on en admettre une pour la vraie, la grande nature.

C'est pourquoi après l'avoir considérée d'abord dans son ensemble, puis dans les principales de ses parties, comme la terre, les plantes, l'eau, le feu, le ciel, le soleil, les astres (je suis dans cette énumération l'ordre de Fénélon dans ses développements); et encore dans les animaux, dont il examine la structure des organes, les instincts, les fonctions, et enfin dans l'homme qu'il étudie sous le rapport de l'anatomie et de la physiologie, il conclut par autant d'analogies à un principe créateur et conservateur de tous ces ouvrages; et ces explications occupent la plus grande place de cette division du traité.

Il passe ensuite à la seconde forme de la preuve morale, à celle qui se tire de la connaissance de l'âme, et alors il montre que l'âme seule, entre les créatures qui nous environnent, a la pensée. En effet d'abord, évidemment certains corps ne l'ont pas : la pierre, le bois, les métaux; et ceux qui

semblent l'avoir comme les animaux, quand ils auraient en eux le principe de la pensée, n'en seraient pas pour cela pensants, quelque chose penserait en eux, mais eux-mêmes ne penseraient pas; et dans tous les cas puisqu'il y a de la matière qui ne pense pas, la matière n'est donc pas pensante par essence. « Ou la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, ou bien elle ne sauroit penser, et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle et qui lui est uni, et il faut au moins avouer que toute matière n'est pas pensante....... il faudra donc dire qu'elle peut acquérir la pensée par un certain arrangement et mouvement de ses parties....... et alors qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant et le rendre peu à peu raisonnable? Si, au contraire, on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut qu'un autre être s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables; nous ne connoissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connoissons l'autre que par des perceptions et des raisonnements; l'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun. » (P. 100.)

Mais si l'âme n'est pas le corps, elle lui est, comme il vient d'être dit, étroitement unie.

Or, soit qu'on la regarde en elle-même, soit qu'on l'observe dans son union avec le corps, elle prouve également Dieu.

En effet, pour insister particulièrement sur ce se-

cond point de vue, ce ne sont pas l'âme et le corps qui d'eux-mêmes ont fait pacte et alliance. « Quelle main a donc lié ces deux extrémités, a pu leur imposer ce joug, les tenir captifs dans une société si exacte et si inviolable. Dira-t-on que c'est le hasard ?» (P. 103.)

Si j'avais, dans ce qui précède, donné une analyse plus détaillée, plus littérale des raisonnements de l'auteur, on aurait pu s'apercevoir d'une certaine abondance, non quelquefois sans luxe, d'idées et d'expressions qui, tout en se variant avec une rare élégance et une merveilleuse facilité, se rappellent cependant quelquefois, et même se répètent un peu trop. C'est un beau défaut; c'est le défaut d'un riche esprit, tout plein de son sujet, et qui ne s'épuise pas à le développer; c'est une marque de fécondité, un peu à la manière de ce dieu de certains systèmes, qui crée en quelque sorte en débordant. Mais ce n'en est pas moins un défaut, à peu près comme dans Malebranche, si ce n'est que Malebranche a de plus un abandon et une négligence qui ne se remarquent pas dans Fénélon.

Ce n'est plus, en un mot, la sobriété et la vigueur plus contenue et plus ferme de Bossuet. On se l'explique, du reste, parce que, comme je l'ai déjà dit, le traité *de l'Existence de Dieu* est un ouvrage de la jeunesse et non de la maturité de Fénélon, et que l'on sait combien cette intelligence, qui fut toujours expansive et tendre, avait particulièrement à cet âge de penchant et de mouvement pour se développer et abonder.

Mais revenons à l'analyse des raisons de l'auteur, et continuons à le suivre dans ses diverses explica-

tions. Ce que prouve, selon lui, de Dieu, l'union de l'âme et du corps, l'empire de l'un sur l'autre le prouve également. En effet, de même que dans l'Écriture, Dieu dit que la lumière soit et qu'elle fut, de même la seule parole intérieure de mon âme, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même par cette parole si intérieure, si simple, si momentanée : que mon corps se meuve; et il se meut.... à cette simple et intime volonté tout mon corps travaille. Voilà sans doute la puissance la plus efficace qu'on puisse concevoir. Or, qui a donné à l'âme cette puissance, sera-ce encore le hasard? (P. 105 et 106.)

Et cette puissance qui est si souveraine est en même temps aveugle : en effet, voyez ce que font à leur gré de leur corps le danseur, le joueur de luth, le paysan le plus ignorant, qui ne savent certainement pas comment ils lui impriment le mouvement, ou du moins n'y songent pas. « Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connoît pas, et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement, que de puissance.... l'aveuglement est de l'homme : mais la puissance, de qui est-elle? à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse? » (P. 109.)

Après cette preuve, tirée de l'âme dans son rapport avec le corps, Fénélon passe à celle que fournit l'âme considérée en elle-même.

Ainsi, l'âme en elle-même a sa grandeur et sa faiblesse. Sa grandeur consiste en deux choses : la première, c'est qu'elle a l'idée de l'infini, et que c'est certainement là quelque chose de grand. Or,

d'où lui vient ce premier élément de grandeur, si ce n'est de Dieu lui-même? Elle est grande aussi par le caractère de celles de ses idées qui sont universelles, éternelles et immenses. Oh! que l'esprit de l'homme est grand! s'écrie l'auteur; il porte en lui de quoi s'étonner et se surprendre infiniment lui-même. Mais d'où lui vient encore cette partie de sa grandeur, sinon de la raison souveraine qui lui a donné de telles idées?

Cependant, de peur que cette vue ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre faiblesse.

Or ces mêmes idées, et en particulier celle de l'infini, nous la révèlent hautement, car elles sont en nous sans nous; nous les recevons et ne les formons pas; et nous sommes déjà, sous ce rapport, bien petits et bien faibles.

De plus, l'homme s'ignore profondément lui-même; il ne connaît bien ni son corps ni son âme; il se trompe, il se dérègle; comment se serait-il donc fait lui-même? et ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose d'infini, et dans cet infini toutes les vérités qui lui donnent les idées qu'il ne peut avoir par lui-même? Qui a pu mettre en lui l'image de l'infini si l'infini ne fut jamais: l'être fini peut-il imaginer, inventer l'infini? et puis, qu'est-ce que sa raison? Il y a la raison que je suis et que je n'ai pas faite, dont je n'ai pas fait les lois ni les opérations essentielles; et la raison que je ne suis pas, ou la vérité qui se pense et s'exprime en moi; n'est-il pas évident que l'une procède de l'autre? « Ma raison est en moi, dit Fénélon, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver.... mais cette raison, ou du moins

celle que je consulte au besoin et quand je veux véritablement m'éclairer, n'est point à moi et ne fait point partie de moi.... c'est un maître intérieur, qui est tout à fait distingué de moi-même; en l'écoutant je m'instruis, en m'écoutant moi-même je m'égare. (P. 128.—Voir aussi p. 135.).... Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi; pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes. » Or, cette raison, qui est en nous indépendante de nous et au-dessus de nous, cette raison, commune dans tous les temps et dans tous les lieux, où est-elle et à qui est-elle? « Où est-elle, cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison, qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? Où est-elle cette pure lumière qui illumine tout homme venant en ce monde? Où est-elle cette douce et pure lumière, qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés; qui guérit les yeux malades; qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir; enfin, qui inspire le désir d'être éclairé par elle..... comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil des intelligences éclaire tous les esprits. La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière..... tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable;

il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale et qui en est éclairé. Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps.... ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre.... un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme.... un homme n'a jamais besoin de dire à un autre homme : retirez-vous pour me laisser voir ce soleil ; vous me dérobez ses rayons ; vous enlevez la portion qui m'est due. Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions. C'est toujours un jour sans ombre.... (P. 135.) Encore une fois... où est-elle donc cette raison ? n'est-ce pas le Dieu que je cherche ? » (P. 140.)

Mais on peut encore faire d'autres raisonnements pour prouver Dieu par l'âme humaine. En effet, il y a différentes marques manifestes de la Divinité dans l'homme. En voici une en particulier bien touchante : Nous avons l'idée de l'unité ; or nous ne l'avons ni par les sens ni par l'imagination ; nous ne la tirons de rien de corporel. Cependant elle s'applique dans les nombres aux corps, en même temps qu'elle me découvre l'essence de mon âme. Or, d'où me vient cette idée qui implique, pour ainsi dire, deux natures différentes ? « Il faut sans doute qu'un être supérieur à ces deux natures, et qui les renferme toutes deux dans son infini, les ait jointes dans mon âme, et m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui pense en moi. » (P. 145.)

Mais une autre manière encore de s'élever, selon l'auteur, de l'idée d'unité à Dieu, c'est que bien que cette idée convienne à notre âme, qui par sa nature est une, elle ne lui convient pas si parfaitement et

si rigoureusement, que nous ne concevions quelque chose de plus un encore. En effet, cette vérité que je vois en moi n'est pas telle qu'elle ne souffre au moins à la surface multiplicité, partage, succession et mobilité « Or, je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'est permis de parler ainsi. Je conçois un être qui ne change jamais de pensée, qui pense toujours à toutes les choses à la fois, et en qui on ne peut trouver aucune composition même successive. » (P. 146.) Et cet être ne peut être que Dieu. Mais voici un autre mystère que je porte en moi; c'est que d'un côté je suis libre et de l'autre dépendant; puis-je accorder ces deux choses, et que prouvent-elles? La dépendance est claire; il ne faut qu'y regarder pour la voir. L'expérience intime me convainc que mon âme n'est point un être par soi et indépendant; je dépends, je reçois, je suis augmenté. Or, par où me peut venir cette augmentation de moi-même? Qui est-ce qui perfectionne mon être en me rendant meilleur et en me faisant être plus que je n'étais? (P. 150.)

Voilà pour la dépendance en général, voici maintenant pour la dépendance en particulier. La bonne volonté ne peut venir que d'un être supérieur. En effet, si la volonté, qui est déjà un degré d'être ou de bien (comme faculté ou capacité de vouloir), prouve déjà un tel être, à plus forte raison la bonne volonté ou le bon vouloir, qui est un degré d'être ou de bien plus élevé. « Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien et que je me donne sans lui le plus grand? Et où prendre ce plus haut degré de perfection pour me le donner? D'ailleurs, l'accessoire suit du principal, et de même qu'on ne peut nier que

Dieu, qui a fait l'étendue, ait aussi fait les modifications de l'étendue, de même on doit admettre qu'avec la volonté il a fait les modifications de la volonté; l'auteur du fond de l'être l'est de toutes les manières d'être, et plus particulièrement de ce qu'il y a d'excellent dans ces manières d'être et par conséquent du bon vouloir. (P. 150, 152, 154.) Le passage de la puissance à l'acte est ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme; la puissance n'est qu'un équilibre entre le vice et la vertu, une suspension entre le bien et le mal, le passage entre l'acte et la décision pour le bien. La puissance vient de Dieu; dirons-nous que le coup décisif, qui détermine au plus grand bien, ne vient pas de lui? (Je n'ai pas besoin de rappeler que c'est là en même temps la doctrine et l'expression de Bossuet.) Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'apôtre, savoir: que Dieu donne le bon vouloir et le faire selon son bon plaisir. Dieu est cause immanente en toutes choses, de l'être et des manières d'être » (ceci est à peu près, au moins dans les termes, une proposition de Spinoza).

Telle est la dépendance de l'âme; voyons maintenant quelle est son indépendance. « Je suis libre, dit Fénélon, je n'en puis douter; j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou cela, ne pas vouloir ceci ou cela, que je suis, selon la parole de l'Écriture, dans la main de mon conseil......... ma volonté se détermine elle-même; or, se déterminer à vouloir, c'est se modifier. Dieu peut prévenir mon âme, mais il ne lui donne point le vouloir de la même manière dont il donne le mouvement aux corps; si c'est Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui; je

suis cause réelle avec lui de mon propre vouloir ; mon vouloir est tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir... (P. 156.) Je ne connois d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. (P. 157.) Les objets peuvent nous solliciter ; les motifs de vouloir peuvent se présenter à nous avec ce qu'ils ont de plus vif et de plus touchant ; cependant ils ne nous nécessitent jamais. Le premier être peut aussi nous attirer par les plus persuasives inspirations, mais malgré tout cet attrait, je demeure le maître de vouloir ou de ne pas vouloir. La volonté peut résister à la grâce, et sa liberté est le fondement du mérite et du démérite. (P. 159.) Tous les hommes le croient ainsi : C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes ; ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce ; ce que les acteurs représentent dans les spectacles ; ce que les magistrats croient dans leurs conseils ; ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles ; ce que nul esprit sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. » (P. 161.)

L'indépendance est ainsi établie comme la dépendance. Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines, et nous y reconnaîtrons Dieu. « Je dépends d'un premier être, dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante ? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre et qui est donné par un premier être ? Je suis libre dans mon vouloir comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image et que je lui ressemble. Quelle grandeur qui tient de l'infini ! voilà le trait de

la Divinité même. C'est une espèce de puissance divine que j'ai sur mon vouloir; mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant. L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente : ma liberté n'est qu'une ombre de celle du premier être, par qui je suis et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir qu'une foiblesse, et une fragilité de mon vouloir. C'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si parfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre? Quel profond mystère! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection : sa dépendance montre son néant. » (P. 163.) Et sous l'un et l'autre rapport, nous reconnaissons le sceau de Dieu, qui est marqué ici comme dans tous ses ouvrages, et d'une manière peut-être encore plus manifeste.

Telle est, dans Fénélon, toute cette preuve de l'existence de Dieu. Cette preuve, présentée et développée comme elle l'est par lui, renferme plus d'un point de doctrine, et pourrait donner lieu à plus d'une discussion. Mais, de même qu'il n'y a rien au fond dans les raisons qu'il propose qui ne se trouve déjà dans des auteurs que nous avons examinés, de même dans les réflexions dont je pourrais les faire suivre[1],

[1] Quelques-unes de ces réflexions trouveront place dans ma *conclusion*.

je n'aurais rien à dire que je n'aie déjà dit, et même plus d'une fois. Après avoir exposé ses arguments, je ne les reprendrai donc pas pour les juger. Je me contenterai de remarquer qu'ils ont été d'avance appréciés, en tout ou en partie, dans Descartes et dans Malebranche, auxquels il fait plus d'un emprunt. En effet, à Descartes il doit, entre autres choses, les considérations qu'il tire de l'idée de l'infini, telle que nous la trouvons en nous ; à Malebranche, celles qui se rapportent aux vérités éternelles et universelles, qui résident et se voient en Dieu ; j'ajouterais à ces noms celui de Boursier, si les dates ne s'y opposaient.

Après avoir présenté et développé sous ses deux formes cette première preuve de l'existence de Dieu, Fénélon ne croit pas devoir la laisser sans la défendre contre les objections auxquelles elle peut être exposée. La première est celle qu'élève l'épicuréisme ; on comprend pourquoi l'auteur s'y arrête et y répond. L'épicuréisme venait d'être restauré et remis en lumière et en faveur par Gassendi et ses disciples ; Hobbes ne lui avait pas prêté un médiocre appui ; les mœurs et les opinions qui allaient être celles du XVIII[e] siècle en grande partie, mais qui étaient déjà celles d'un bon nombre de gens de la cour et de la ville, y poussaient de plus en plus ; il était donc nécessaire de lui faire tête dans ses prétentions et de le combattre dans ses négations ou ses hypothèses.

Ainsi, l'épicuréisme soutient contre cette proposition : La nature semble annoncer dans son auteur un dessein bienveillant et attentif pour l'homme ; que la nature est à l'usage de l'homme sans doute ; mais qu'elle n'a point été faite avec art et intention

pour cet usage; que l'homme l'a faite à son usage plutôt qu'elle n'y a été faite; ainsi que ce que l'on veut admirer dans l'ouvrage et dans l'ouvrier n'est en effet que dans l'homme. (P. 166.) — Réponse : Que dirait-on à celui qui soutiendrait qu'une maison est faite sans dessein, sans aucune vue d'un certain usage? on lui démontrerait, en la prenant parties par parties, et en les considérant en elles-mêmes et dans leurs rapports entre elles, que tout y a été disposé pour l'habitation; et on conclurait qu'un architecte l'a conçue et construite pour cette fin. A plus forte raison peut-on le prouver de la nature, cet excellent ouvrage d'un architecte bien autrement industrieux que l'homme.

Une autre objection de l'épicuréisme est tirée du mouvement éternel des atomes. En effet, pense-t-on, ce mouvement donne lieu à des combinaisons infinies, qui s'étendent à tout ce qui est possible. Or, parmi ces combinaisons se trouvait celle du monde présent; il pouvait donc la produire, comme en effet il l'a produite. — Réponse : On nie l'infini des atomes, de leur mouvement, de leurs combinaisons, auxquels il ne convient pas; l'infini ne peut jamais être successif et divisible. (P. 177.) Car tout ce qui est succession et nombre implique le plus ou le moins; ce qui est contradictoire à l'infini. Il ne peut donc y avoir un nombre infini de successions et de combinaisons dans les atomes. Ce fondement posé, dit Fénélon, tout le roman de la philosophie épicurienne disparaît en un moment.

Après avoir répondu aux objections des épicuriens, Fénélon les attaque à son tour; il leur reproche de ne procéder que par hypothèse.

Ils supposent d'abord des atomes éternels. Or, être éternel, c'est être par soi; être par soi, c'est être parfait; les atomes sont-ils parfaits? Ils supposent ensuite le mouvement dans les atomes; mais pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'il leur fût essentiel. Or, une propriété qui comme celle-là leur vient et leur échappe, augmente ou diminue, n'a point ce caractère. Le mouvement n'est pas aux corps comme la pensée aux esprits; il n'entre pas dans leur essence, et les lois du mouvement n'y entrent pas davantage. D'où viennent, en effet, ces lois si ingénieuses et si justes, si bien assorties les unes aux autres? D'où vient cette police, pour ainsi dire, arbitraire pour tous les corps? Ce ne peut être des corps eux-mêmes qui ne sauraient l'inventer ni se l'imposer, et il faut hors d'eux un régulateur comme il faut un auteur du mouvement qu'ils reçoivent. Ainsi, en ce point encore les épicuriens ne sauraient soutenir leur système; mais quand on leur accorderait tout ce qu'on leur conteste, que pourraient-ils en conclure? Leurs atomes en seraient-ils plus capables de faire avec le mouvement qu'ils leur prêtent aucune espèce de composition? « Car s'ils se meuvent tous en ligne directe, sans jamais fléchir à droite ni à gauche, quelque figure qu'ils aient d'ailleurs, ronds, crochus ou triangulaires, ils ne peuvent jamais s'accrocher ni former aucune combinaison; ils se mouvront éternellement les uns auprès des autres sans jamais se joindre; car les lignes parallèles, qu'ils suivent, ne se couperont jamais, quand même on les pousseroit à l'infini.(P.193.) Et si l'on imagine le *clinamen*, espèce d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbe, sorte

de compromis sans raison, et qui ne mène à rien, en aura-t-on mieux le moyen d'expliquer l'âme, le libre arbitre, et par suite les combinaisons qu'on se plaît à leur attribuer? Étrange philosophie! les atomes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés et incapables de tout degré de connoissance et de volonté; mais ces mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout à coup animés, pensants et raisonnables.... Que diroit-on de la religion, si elle avoit besoin, pour être prouvée, de principes aussi puérils? » (P. 196.)

Mais s'il en est ainsi dans le système épicurien, ne vaut-il pas mieux revenir à l'idée d'une cause première intelligente, et la reconnaître comme le principe de tout ce qui est et se fait dans la création?

Mais, dira-t-on, comment ce principe, s'il est parfait, a-t-il laissé dans son œuvre, dans l'homme en particulier, les défauts qu'on y remarque? — Ces défauts viennent de Dieu ou de l'homme; de l'homme lorsqu'il abuse de la liberté, qui ne lui a pas été donnée pour cette fin; de Dieu, qui toujours saint et toujours juste en ses desseins, veut ainsi tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il a résolu de perfectionner. (P. 203.) Souvent, d'ailleurs, ces prétendus défauts ne sont qu'apparents; il faut en juger un peu comme des caractères d'écriture d'une grandeur immense; on n'y voit rien si on les prend à part; mais en les liant on y trouve un sens. Chaque événement est comme un caractère particulier qui ne signifie rien s'il est séparé des autres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas, et que toujours il adore ces grands

traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier, pendant une longue suite de siècles. (P. 200 et 209.)

Quant aux défauts réels que Dieu a laissés dans son ouvrage, ce ne sont, après tout, que des imperfections destinées à nous avertir qu'il l'a tiré du néant. La création est d'ailleurs nécessairement imparfaite; elle serait le Créateur même, s'il ne lui manquait rien; elle ne peut être infinie, et puisqu'il faut qu'elle soit finie, elle pèche toujours par quelque côté.

Concluons donc encore une fois, dit Fénélon, qu'il y a un premier être qui a formé l'univers, et il termine cette partie de son traité par une prière que je ne puis citer en entier, mais dont je reproduirai au moins la fin.

« Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée. Je ne sais ce que je deviens. Tout ce qui n'est point vous disparoît; et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous goûte pas n'a jamais rien senti. Il est comme s'il n'étoit pas; sa vie entière n'est qu'un songe. Levez-vous, Seigneur, levez-vous. Qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire, et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'âme impie, qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire, et qui a soif de vous! Mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre

main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les désirs. Quand sera-ce, Seigneur? ô beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur, comme un torrent de volupté! A cette douce espérance, mes os tressaillent, et s'écrient: Qui est semblable à vous? Mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur et mon éternelle portion! » Ainsi s'exprime Fénélon; ainsi finit la première partie du traité *de l'Existence de Dieu*.

Passons maintenant à la seconde. On remarquera aisément que si déjà le cartésianisme est sensible dans ce qui précède, ici il éclate si visiblement qu'on ne peut en méconnaître la large trace, nuancée, il est vrai, d'une certaine couleur propre à la philosophie de Malebranche. Ainsi, que trouvons-nous, dès le début, dans cette nouvelle manière de démontrer l'existence de Dieu? que le doute général est le moyen de parvenir à n'admettre que ce qui est certain (p. 220); que les sens sont des raisons de douter, et, de même, le sommeil, la folie, etc.; que de toutes ces raisons de douter naît un grand embarras pour le philosophe. « Cependant, dit Fénélon, dans cette incertitude que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête court; j'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter que je suis...... Car douter, c'est penser..... et ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela s'il n'étoit rien. » (P. 227.) Et pourquoi? parce que cela est évident, et que l'évidence est un principe de certitude.

« Je pousse, dit encore Fénélon, le doute aussi loin que je peux; mais je ne puis le pousser jusqu'à douter d'une idée claire. » C'est Descartes; c'est même Descartes jusque dans la forme. Seulement ici, selon l'art et le génie de Fénélon, cette forme est plus achevée, plus animée, plus abondante en inspirations et en *élévations*. Fénélon suit donc les pas de son maître, mais avec un autre mouvement. C'est une autre âme, qui n'est plus seulement occupée de raison, mais qui, tout en philosophant, s'émeut, s'enthousiasme et prie. On y reconnaît toujours le métaphysicien; mais on y sent aussi, et plus encore, l'orateur, le poëte, le cœur tendre et pieux jusqu'à l'extase, jusqu'aux transports des accents lyriques. Il ne fait pas oublier le disciple de Descartes; mais il trahit aussi le partisan de madame Guyon. On sait ce qu'est Malebranche dans les *Méditations chrétiennes;* Fénélon a de sa manière en maints endroits de ce traité, mais avec plus de délicatesse et d'amour. Et le rapprochement est d'autant plus juste alors, qu'il passe insensiblement du pur cartésianisme au système de l'auteur de la *Recherche*. Ainsi, dans un morceau où il veut montrer comment les idées ne peuvent nous tromper, il s'écrie sur le ton de l'hymne : « O vérité, si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre et me voir, écoutez mes désirs, voyez la préparation de mon cœur, ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même; soyez jalouse de votre gloire; montrez-vous; il me suffira de vous voir; c'est pour vous autant que pour moi que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous? Mais que dis-je? peut-être que la vérité ne sauroit m'entendre. » (P. 233.)

Cependant, selon la suite des pensées de Fénélon, « nous avons des idées claires, et des idées claires ne peuvent nous tromper. Si elles nous trompoient, notre raison elle-même seroit trompeuse, et il faudroit que l'esprit qui nous a créés nous eût créés pour l'erreur, et nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers. » (P. 235.) Mais quelle contradiction! L'intelligence, qui est faite pour l'intelligible, ne saurait l'être pour le pur néant, lequel n'est pas intelligible. Ainsi, supposez que nous soyons, et que nous soyons intelligents, un créateur tout-puissant n'a pu nous créer qu'intelligents de la vérité; car on ne peut penser qu'à l'être et à ce qui est vrai, l'être et la vérité étant même chose. « Tout se réduit donc à ce désespoir absolu et à ce naufrage universel de la raison humaine de dire : une même chose peut tout ensemble être et n'être pas; penser et n'être rien; penser et ne penser rien; ou bien il faut conclure qu'un premier être tout-puissant n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour l'objet de notre pensée. » (P. 240.)

Toutes ces pages de Fénélon sont pleines de mouvements et de raisons contre le scepticisme. Ainsi on lui objecte le sommeil. Mais la veille! répond-il. Et quant aux songes, ils ne sont qu'une illusion passagère, qui est plutôt une suspension de la raison qu'une véritable erreur, et Dieu a ses fins dans cette suspension de la raison; il nous montre par l'expérience quelle est la faiblesse naturelle et l'infirmité de notre esprit. « C'est, dit Fénélon, un délire réglé qui tient près du tiers de ma vie, et qui

m'avertit que, pour les deux autres tiers, je dois me défier de moi, et rabaisser mon orgueil; il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, et qu'elle m'est prêtée et retirée tour à tour. » (P. 245.)

Quoi qu'il en soit, douter des vérités évidentes est aussi mal que de croire légèrement des vérités qui ne le sont pas. « Me voilà donc résolu à croire que je pense, puisque je doute, et que je suis, puisque je pense; car le néant ne sauroit penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas........ Cependant ces vérités sont encore en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connois dans toute la nature que moi, et cette solitude me remplit d'horreur.... Je suis bien pauvre; mon esprit se retrouve rétréci entre trois ou quatre vérités; ce que je connois n'est presque rien; ce que j'ignore est l'infini; mais peut-être que je tirerai du peu que je connois déjà quelque nouvelle connoissance de cet infini qui jusqu'ici m'est inconnu. » (P. 251.)

On le voit, c'est toujours la marche des *Méditations;* seulement avec un fréquent mélange d'élans de cœurs et d'élévations, qui ne sont pas dans les habitudes de Descartes. Dans Descartes, le géomètre règle le métaphysicien; dans Fénélon, le mystique, l'esprit fervent et doux à la fois l'anime, et le transporte fréquemment d'une sorte de poésie religieuse.

Mais veut-on le voir encore sur les traces de son maître? qu'on le suive dans la manière dont, après avoir admis son existence et sa pensée, parce qu'elles lui sont évidentes, il rejette ou du moins met provisoirement en doute celle du corps. « Il est vrai, dit-il, que je crois apercevoir mon corps, c'est-à-dire une étendue qui m'est propre; il est vrai que

je crois voir aussi d'autres corps; mais je tiens ferme à ma règle inviolable, qui est de suspendre mon jugement sur les choses que je ne connois pas encore évidemment. » (P. 252.) Or, d'après cette règle, les corps, tels qu'ils lui sont d'abord donnés, pourraient bien n'avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion. N'osant donc pas s'y fier (toujours selon l'hypothèse cartésienne), et étant repoussé par tout ce qu'il imagine hors de lui, comme par quelque chose de chimérique, il rentre de nouveau au dedans de lui-même, se retrouve dans cette solitude dont il a cherché en vain à sortir par ce côté, et se demande si par hasard il serait en soi et par soi. « Ce moi, où je me renferme, m'étonne, me surpasse, me confond et m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même? non; car, pour faire, il faut être : le néant ne fait rien : donc, pour me faire, il auroit fallu que j'eusse été avant que d'être, ce qui est une manifeste contradiction. Ai-je toujours été? Suis-je par moi-même? Il me semble que je n'ai pas toujours été : je ne connois mon être que par la pensée, je suis un être pensant. Si j'avois toujours été, j'aurois toujours pensé; si j'avois toujours pensé, ne me souviendrois-je point de mes pensées? (p. 254.) Mais si je ne suis pas par moi-même, comment suis-je? par autrui; c'est évident. Mais, s'il en est ainsi, cet être par lequel je suis m'a fait passer du néant à l'être. Or, pour qu'il l'ait fait, que faut-il? qu'il soit par lui-même, c'est-à-dire qu'il soit bon; car, être en soi et être bon, comme être vrai c'est tout un; et être bon, souverainement bon, c'est être Dieu. Voilà donc enfin cette vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité? celle

du premier être. O vérité, plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! vérité qui me tient lieu de toutes les autres! non, je n'ignore plus rien, puisque je connois ce qui est tout, et que tout ce qui n'est pas lui n'est rien. O vérité universelle, infinie et immuable ! c'est donc vous-même que je connois; c'est vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous-même. Je serois comme si je n'étois pas, si je ne vous connoissois point : pourquoi vous ai-je si longtemps ignorée!...» Il faudrait citer tout le morceau; je me contente d'y renvoyer (p. 262). Telle est, sous sa première forme, la preuve métaphysique de l'existence de Dieu que propose Fénélon.

La seconde est celle que, toujours à l'exemple de Descartes, il tire de l'idée que nous avons de l'infini et que l'infini seul peut nous donner. Il commence par constater, analyser, expliquer cette idée, qui n'est pas précisément une connaissance, une notion dont l'objet soit clairement déterminé et défini, mais une conception qui nous le fait nécessairement affirmer comme quelque chose de positif, quoique ce mot semble négatif. Ce n'est pas en effet l'infini qui est le négatif de l'être, c'est le fini, qui en est dans une certaine mesure, la privation et le défaut. Aussi Fénélon conclut-il en se demandant de cette idée, où il l'a prise, que ce n'est pas du fini qu'elle a pu lui venir, comme si l'infini se formait par la négation du fini; que c'est de l'infini même qu'il la tient comme de l'être le plus réel et le plus positif qui soit, ou plutôt comme du seul être qui soit véritablement par lui-même, et il termine sa preuve par ces termes : Si ce que j'aperçois est l'infini présent à mon esprit,

l'infini est donc (p. 269); ajoutant : Je l'avais déjà trouvé, lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même et par conséquent infiniment parfait ; maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie.

Je n'ai plus à apprécier maintenant la valeur de ce raisonnement ; je l'ai fait en parlant de Descartes et de plusieurs cartésiens ; je dirai seulement que Fénélon l'a développé de manière à le mettre dans tout son jour et avec un mouvement d'onction et d'élévation qui abonde chez lui, et vient à chaque instant se mêler à la logique pour la vivifier et la féconder. C'est ainsi qu'il dit : Puisque je le conçois, il est.......... et il faut qu'il soit non-seulement l'objet de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser, comme il est la cause qui me fait être et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini. Voilà le prodige que je porte toujours au dedans de moi. Et plus loin il s'écrie : Je vous vois, c'est vous-même, et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur en attendant le plein jour de la vérité.

Je ne m'arrêterai pas à la troisième forme de la même preuve parce qu'elle n'est que la précédente tirée de l'idée de l'être nécessaire, au lieu de celle de l'être infini. J'en rapporterai seulement la conclusion, que Fénélon exprime en ces termes : Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtés, j'avais déjà vu qu'il fallait dans la nature un être nécessaire et par lui-même, que cet être était nécessairement parfait et infini ; que je n'étais point cet être et que j'avais été fait par lui. C'était déjà vous reconnaître et vous avoir trouvé, mais je vous

retrouve encore par un endroit. Vous sortez pour ainsi dire du fond de moi-même, par tous les côtés. Cette idée que je porte au dedans de moi d'un être nécessaire et infiniment parfait, que dit-elle si je l'écoute au fond de mon cœur? qui l'y a mise si ce n'est vous? qui peut-elle représenter si ce n'est vous?........... Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage? (P. 281.)

Telle est la seconde preuve, la preuve métaphysique que donne Fénélon de l'existence de Dieu. Cette preuve jointe à la première forme selon lui une démonstration complète et il n'aurait plus qu'à passer à une autre explication, celle qui est relative aux attributs de Dieu, s'il ne voulait pas faire ici contre Spinoza ce qu'il a fait plus haut contre Épicure, c'est-à-dire réfuter son système comme contraire à l'idée que nous devons avoir de Dieu. Mais, il faut l'avouer, l'auteur qui d'abord n'avait pas parlé de Spinoza, et qui n'en parla après coup, au témoignage du P. Tournemine, que sur l'invitation de ses amis, ne semble pas le parfaitement connaître, il discute contre lui un peu comme Malebranche dans ses lettres à Mairan. Fénélon ne cite rien, n'analyse aucun traité en particulier, et se contente de montrer contre son adversaire que l'être infini ne peut être la collection de tous les êtres; 1° parce que cela suppose l'infinie perfection changeante et variable; 2° parce que ce qui est composé ne peut être l'infini absolu; 3° parce qu'un composé ne peut exister par soi; 4° parce qu'un composé d'êtres infinis ne répond pas à l'idée de l'infinité absolue. Or, je le demande, est-ce là une réfutation pertinente du sys-

tème de Spinoza et n'est-ce pas tout aussi bien et mieux celle de la doctrine d'Épicure? ce sont sans doute bien des objections contre le panthéisme proprement dit, qui met Dieu dans le monde; mais ce ne sont pas celles qui s'adressent à ce théisme excessif qui, au contraire du panthéisme, efface le monde en Dieu et, au lieu de tout ramener à une collection, réduit tout à une unité au sein de laquelle la collection n'a plus qu'une existence apparente et illusoire. Il y a au reste une *Lettre* de Fénélon où il entend et combat tout autrement et avec plus de précision et de force le véritable système de Spinoza.

Après cette remarque, reprenons la suite des raisonnements de l'auteur et écoutons-le d'abord nous dire comment il revient à son sujet : « Je vous avois perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor ! ô unité infinie qui surpassez toutes les multitudes! je vous avois perdu et c'étoit plus que me perdre moi-même! mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment; mais vos rayons, ô vérité éternelle! ont percé ce nuage. Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô unité qui êtes tout et devant qui tous ces nombres accumulés ne seront jamais rien! je vous revois et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laisseroient vide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : Qui est semblable à vous! » (P. 302.)

Après cette espèce d'*élévation*, Fénélon dit d'une manière analogue ce qu'est Dieu, et comment il faut en parler, que l'être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, ignoré de la multitude (p. 304); et il établit que pensée et étendue, tout est

éminemment en Dieu, qui a d'une manière infiniment parfaite tout ce qu'il y a de positif, de réel, et de bon dans les êtres. Il s'ensuit que l'être infini en perfection ne pouvant être resserré à une perfection particulière, Dieu ne doit pas être considéré sous l'idée seule de l'esprit, ni sous quelque autre idée particulière déterminée et exclusive de toute autre; car cela ne peut convenir à l'être infini en perfection. On ne prétend pas dire ici que Dieu ne soit souverainement intelligent, mais on cherche à exprimer quelque chose du caractère de cette suprême intelligence. Comme éminemment elle renferme en elle la réalité de toutes les perfections qu'elle nous communique, tout ce qu'il y a de réel et de parfait dans l'intelligence découle de la plénitude de son être. Cependant il n'est point esprit dans le sens où nous le sommes; son intelligence n'est ni successive ni multiple; mais pourquoi donc est-il dit qu'il est un esprit? d'où vient que l'Écriture nous l'assure? mais Moïse ne dit point : celui qui est esprit, mais celui qui est. S'il était esprit selon notre manière bornée de concevoir ce qu'on appelle esprit, il n'aurait aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourrait ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir; mais on conçoit qu'il peut également tirer de son être simple et infini les esprits, les corps et toutes les autres essences possibles, qui correspondent à ses degrés infinis d'être. (P. 307.)

J'ai extrait et cité à dessein tous ces passages pour faire voir comment même un adversaire déclaré de Spinoza, mis en présence de la même difficulté, tout en la résolvant dans sa pensée d'une manière

différente, se rapproche cependant au moins dans son langage de l'auteur de l'*Éthique*, et pourrait aussi, mal pris, donner lieu à de fâcheuses interprétations. Du reste, au fond, ni Fénélon ni Spinoza ne paraissent donner de la question une explication aussi satisfaisante que celle de Leibnitz, qui, comme on le sait, de l'esprit ne tire pas à la fois l'esprit et la matière, mais seulement, il est vrai, l'esprit sous deux formes, celle de la force morale et celle de la force physique.

Après avoir ainsi montré ce qu'est Dieu, en général, Fénélon fait connaître et prouve ses divers attributs et d'abord l'unité. Pour la démontrer, il part de ce principe : que Dieu est la perfection suprême en tout genre, et en déduit ces raisons : 1° Que si l'être premier était composé il ne serait pas parfait; 2° qu'il ne pourrait pas y avoir plusieurs infinis parfaits; 3° que si l'être par soi était multiple, il serait un ajouté à un, et ne serait plus alors l'être sans addition possible; l'infini auquel on ajouterait un ne serait plus l'infini; et après quelques autres arguments du même genre, il conclut encore ici par une sorte d'élévation, dont je citerai aussi quelque chose : « Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux ! pourquoi en croirais-je plus d'un ? l'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous ! être infini, qui vous montrez à moi, vous êtes l'être par excellence; et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place ni dans l'univers ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la votre. Vous épuisez toute ma pensée.... » (P. 322.)

De l'unité, Fénélon passe à la simplicité de Dieu.

Il la déduit comme l'unité de la perfection de cet être. Ainsi, dit-il, si je multiplie en lui la perfection, c'est par la faiblesse de mon esprit; car, toutes ces perfections n'en font qu'une; les différents degrés d'être communiqués aux créatures, ses différents rapports, ses différentes facultés, ses différents noms, toutes ces choses ne sont point diverses. Pour lui, être infiniment intelligent, puissant et bon est tout un; et il n'y a rien de réel dans toutes ces divisions logiques. « O unité infinie! je vous entrevois; mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une et tout entière; et je croirois faire un blasphème, que de croire en vous quelque composition; mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites....... Il faudroit être autant que vous, pour vous voir d'un regard indivisible dans votre unité infinie. O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé, toute composition a ses bornes étroites; tout ce qui est plus d'un est infiniment moins qu'un. Il n'y a proprement que l'unité elle seule........ A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus rien; et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un, parce qu'il est un et que je ne le suis pas. Oh! qui me tirera des nombres, des compositions et des successions, qui sentent si fort le néant!... » (P. 238.)

Après l'unité et la simplicité viennent l'éternité et l'immensité, et d'abord l'éternité.

Elle sort comme tout le reste de la perfection, et

voici de quelle manière : Dieu est immuable, parce qu'il est parfait, et que la muabilité, la propriété d'être modifié est de la créature et non du créateur. C'est pourquoi la créature et ses modifications sont dans le temps, qui est la non-permanence de l'être. Or, si Dieu est immuable, non changeant et sans modifications, il a la permanence absolue de l'être ou l'éternité; car ce qui est permanent d'une permanence absolue n'a en soi ni avant, ni après, ni plus tôt, ni plus tard. (P. 336.) L'existence de Dieu est donc indivisible, sans antériorité ni postériorité; rien n'y commence, rien n'y finit; elle est essentiellement tout entière; elle n'a rapport à aucune succession. En Dieu rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe; tout est à la fois; en Dieu rien n'a été ni ne sera, mais tout est. « Vous avez néanmoins, ô mon Dieu! fait quelque chose hors de vous, dit Fénélon; car je ne suis pas vous, il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous n'étiez pas avant de me faire? Mais que dis-je? me voilà déjà retombé dans mon illusion et dans les questions de temps. Je parle de vous comme de moi, comme de quelque autre être passager que je pourrois mesurer avec moi......... Mais ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle. Oh! que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie, et toujours présente tout entière! Que je suis même éloigné de la comprendre! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant.......... O être! ô être! votre éternité qui n'est que votre être même m'étonne; mais elle me

console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étois pas : je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence, par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est; je veux dire vous-même......... » (P. 344.) Je m'arrête encore pour ne pas tout citer, et pour faire, en passant, une remarque : c'est que, soit dans ce morceau, soit dans d'autres analogues, on reconnaîtrait à plus d'un trait l'esprit qui plus tard devait incliner, quoique avec retenue, et, si l'on peut le dire, avec habileté et finesse, au mouvement mystique et tendre de madame Guyon; on pressentirait dans l'auteur des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, celui des *Maximes des saints*.

L'éternité de Dieu a été autant que possible expliquée par Fénélon. Cependant elle ne va pas sans certaines difficultés. « Quelque effort que je fasse, dit-il, pour ne point multiplier votre éternité, par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible dont je suis ébloui....... La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plutôt que les autres, elles sont successives; si vos actions sont successives, voilà une succession en vous et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même. Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent

et le fluide ou successif....... une créature peut donc être plutôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée; mais il est faux et absurde de penser que cette succession de création se trouve en vous. Votre action par laquelle vous créez est vous-même et vous êtes éternellement créant, vous créez éternellement par une action simple; mais la créature n'est pas éternellement créée....... ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps....... L'unique rapport qu'il faut concevoir est que ce qui est et ne peut cesser d'être fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée, qui commence pour finir. (P. 348-50.) Tout autre rapport, ô mon Dieu! détruit votre permanence et votre simplicité infinie. »

Fénélon arrive ensuite à l'immensité, qui est le point par où se termine son traité évidemment incomplet, parce que là ne peut se borner l'étude des attributs de Dieu, laquelle embrasse avec ses attributs métaphysiques ses divers attributs moraux, dont aucun n'est ici directement touché.

Toujours même raisonnement : puisque Dieu est parfait de toute perfection, il a sans doute le positif et le parfait de l'étendue. (P. 352.) « Mes idées, dit l'auteur, sur l'essence des choses, sont des degrés réels de l'être, qui sont formellement ou éminemment en Dieu, et qui sont possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire; le positif et le parfait de l'étendue sont donc en lui; et il ne peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est éminemment renfermée dans la plénitude de son être. D'où vient donc que je ne le nomme point étendu ou corporel? c'est qu'il y a une extrême différence entre attribuer

à Dieu tout le positif et tout le parfait de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec borne et négation. Qui met l'étendue sans bornes change l'étendue en immensité; qui met l'étendue avec bornes fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'unité, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité, c'est-à-dire la matérialité. Il s'ensuit que le positif de l'étendue se trouve en Dieu bien qu'il ne soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, etc.... Quand donc on demande de Dieu, où est-il? il faut répondre il est; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où il est. Cependant faut-il refuser de dire qu'il est partout? non; parce qu'on s'accommode ainsi aux notions imparfaites. Mais on doit bien se garder de lui accorder une présence corporelle en chaque lieu; car il n'est point corps; mais on lui attribuera pour se faire entendre une présence d'immensité; c'est-à-dire que comme en chaque temps on doit toujours affirmer de Dieu qu'il est, sans le restreindre, en disant : Il est aujourd'hui; de même en chaque lieu on doit dire : Il est, sans le restreindre en disant : Il est ici. Et dire qu'il est simplement et absolument, est infiniment plus que de dire qu'il est partout. Sans doute il n'est aucun lieu où il n'opère, mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps ou correspondre à un corps; et lorsqu'on dit que Dieu est dans un corps, il faut entendre cela de son action sur ce corps : il existe trop pour exister avec quelques bornes. Toutes ces questions relatives au lieu de Dieu ne sont embarrassantes qu'à cause qu'on s'engage mal à propos à y répondre; au lieu d'y répondre, il faut les supprimer.

« Ainsi donc Dieu n'a pas plus de lieu que de temps, et toutes les erreurs à cet égard viennent de ce que nos idées d'immensité et d'éternité nous surmontent. »

Et Fénélon finit par une dernière *élévation* que je citerais encore si je n'avais pas déjà tant cité, et si elle n'était simplement, sous forme d'oraison, un résumé de la doctrine générale du livre.

Me voilà donc au terme de l'analyse que je devais en offrir. Que ferai-je? Maintenant la discuterai-je? A l'exposition ferai-je succéder la critique? non; et par plus d'une explication que j'ai eu l'occasion d'en donner dans la suite de cet *Essai*, on en comprendra la raison. Fénélon n'a pas sa philosophie à lui; il a celle de l'école à laquelle il appartient, il a celle de Descartes; or, ce n'est pas quand cette philosophie a déjà été amplement examinée et appréciée dans le maître et dans plusieurs de ses disciples, qu'il convient de la reprendre pour la juger de nouveau dans un disciple, éminent sans doute, mais qui n'y a rien changé au fond. J'ai d'ailleurs, sur un petit nombre de points qui pouvaient plus particulièrement être distingués dans Fénélon, présenté quelques remarques qui me paraissent suffisantes. Il ne me reste donc plus véritablement matière à utile dissertation; et je quitte mon auteur, satisfait surtout de l'avoir longuement et autant que je l'ai pu par lui-même et dans ses propres termes, exposé et interprété.

J'ajouterai en finissant que si je n'ai pas fait le même travail sur quelques autres de ses écrits, et particulièrement sur ses *Lettres* au duc d'Orléans touchant certaines questions de métaphysique, c'est qu'il ne s'y trouve réellement rien qui ne soit déjà

dans le traité *de l'Existence de Dieu*, et n'y soit mieux placé à cause de la force systématique que la partie tire alors du tout auquel elle se rattache. Je prends donc congé de Fénélon; et comme me voilà au terme que je m'étais proposé dans cet *Essai*, je m'arrête et ne demande plus qu'à donner ma *conclusion*.

J'en ai donc fini avec ce qui est proprement de l'histoire; cependant, je dois le dire, c'est moins ici une vraie fin qu'un repos nécessaire après un long travail et avant un autre qui doit le suivre. Cette étude, en effet, de la philosophie en France au XVIIe siècle en un sens achevée, sauf toutefois ce que j'ai annoncé[1] que j'en retranchais à dessein, tant pour être plus bref que pour ne pas faire inutilement ce qui avait été fait et bien fait par d'autres avant moi; cette étude achevée, dis-je, en un sens, ne l'est certainement pas dans un autre; et si elle comprend à peu près tout ce qu'offre de capital la philosophie en France au XVIIe siècle, elle ne saurait cependant être complète que si de la France elle passe et s'étend au dehors, et suit le mouvement de la pensée philosophique de notre pays dans les pays voisins. Déjà dans le cours du présent *Essai*, j'ai été plus d'une fois naturellement engagé dans des excursions nécessaires au développement de mon sujet. Mais maintenant que j'ai, je crois, suffisamment exploré la France, ne deviendra-t-il pas convenable que je porte mes recherches ailleurs, et que, sous peine de les renfermer dans des limites arbitraires, je leur ouvre un nouveau champ qui a bien aussi sa richesse; car j'y trouverai Leib-

[1] Voir la Préface.

nitz, et avec Leibnitz, Locke, Clarke et d'autres noms qui sont loin d'être sans gloire? En effet, il faudra bien qu'un jour je songe à cet accroissement, à ce complément de mon œuvre. J'y ai même déjà songé, et, ce qui mieux est, j'y ai travaillé; et si un livre pouvait se faire comme un cours, le livre dont il s'agit ne serait pas loin d'être fait, puisque dans une longue suite de leçons, j'ai à peu près traité toute la matière qu'il doit comprendre. Mais autre chose est de professer, autre chose est d'écrire, quoique l'un serve puissamment à l'autre, et j'ai besoin de quelque temps encore pour être en mesure de joindre un volume à ces volumes, et de donner à cette composition le complément qu'elle appelle. Pour le moment, je me borne à ce qui est rigoureusement dans mon titre. La tâche est déjà assez lourde et ce n'est pas sans bien des peines que, telle que je me la suis imposée, je suis, selon la mesure de mes forces, parvenu à m'en acquitter.

Après ces quelques mots d'avis, j'arrive à ma *conclusion*.

CONCLUSION.

Si je veux être conséquent à cette maxime que j'ai professée et développée dans ma Préface : *L'Histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même*, cette *conclusion* m'est nécessaire pour recueillir et proposer quelques-uns des principaux points de doctrine auxquels ont pu me conduire l'analyse et

la critique des divers auteurs que j'ai successivement examinés.

Je ne m'arrêterai pas sur ceux de ces points que je regarde comme suffisamment établis dans ce qui précède, tels que la spiritualité de l'âme[1], son activité, sa moralité, sa condition présente et future[2], tels aussi que l'existence et les attributs de Dieu[3]. J'ai, d'ailleurs, soit dans cet ouvrage, soit dans d'autres, donné, je pense, à cet égard de suffisantes explications. Je n'aurais rien ici à y ajouter.

Mais il est deux questions, liées au surplus à celles que je viens d'indiquer, qui, je dois l'avouer, m'ont particulièrement sollicité, durant ces longues études d'histoire auxquelles je viens de me livrer. Après les avoir plus d'une fois ajournées[4], il faut enfin que je m'y arrête, tant pour les résoudre en elles-mêmes, que pour achever d'éclairer celles qui y aboutissent, s'y terminent. Ce sera aussi une manière de tenir ce que j'ai promis, de donner dans leur suite les développements théoriques que j'ai dû pour abréger, en plus d'une occasion, différer.

J'aurai ainsi pour plus d'un usage tiré de l'histoire de la philosophie une utile leçon de philosophie; et c'est là le but auquel je tends par-dessus tout.

Ces deux questions capitales dont je vais maintenant m'occuper sont : 1° celle de l'existence de la divine providence et de la meilleure manière de la

[1] Voir également l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX[e] *siècle*, dont c'est une des pensées principales.

[2] Voir mes deux *Discours sur l'immortalité de l'âme.*

[3] Voir le présent ouvrage, *passim*, mais surtout ce qui regarde Descartes.

[4] Particulièrement quand j'ai traité de Malebranche, de Boursier, de Bossuet et de Fénélon, à l'occasion desquels j'ai fréquemment renvoyé à ma *conclusion.*

prouver; 2° celle de sa conduite ou de son gouvernement.

C'est ce que comprendra ma *conclusion*. Je crois que rapportée à ma *Préface*, à laquelle elle est en effet comme la pratique au précepte, comme l'action à la maxime, liée d'ailleurs à l'ensemble et aux principaux morceaux de cet ouvrage, dont elle appuie et développe la partie de la critique par une doctrine qui touche aux points les plus élevés de la science, elle contribuera à former un tout, une composition dont, si j'avais à exprimer mon sentiment personnel, je ne craindrais pas de dire, parce que ce ne serait qu'un aveu de travail et de diligence, qu'elle se recommande peut-être par quelque solidité. Je ne me dissimule certainement rien de ce qui peut y manquer d'ailleurs; on n'a pas, comme je l'ai, la longue expérience et la profonde estime du sujet que j'ai traité, sans savoir toutes les difficultés qu'il y a à le traiter dignement, sans reconnaître par conséquent l'insuffisance de son œuvre; je n'ignore pas, en ce qui me regarde, ce qu'il peut y avoir d'incomplet, de mal orné, et de laborieux, dans celle que j'ose livrer aujourd'hui au public. Mais en même temps, je le déclare avec la même franchise, je pense que grâce aux soins que j'y ai longuement mis, et à l'épreuve de l'enseignement public, à laquelle elle a d'abord été soumise, elle a, comme je l'ai dit, une solidité qui en assure l'utilité. Il ne m'a pas fallu moins que cette confiance pour me déterminer à la publier. Je désire et j'espère ne m'être pas trompé dans ce sentiment.

Il y a deux principales manières de prouver la Providence : l'une qui tire ses données de la considéra-

tion de la nature, l'autre de celle de l'âme humaine. Que valent-elles l'une et l'autre, et l'une relativement à l'autre ? c'est ce que je me propose d'examiner. Je n'ai nulle intention d'infirmer celle que j'ai indiquée en premier lieu : elle a pour elle en effet, avec sa force propre, une grande autorité et une facilité singulière pour toucher les hommes les moins exercés au raisonnement, et les plus attachés aux préjugés sensibles, comme le dit Fénélon ; c'est, comme il le dit encore, une philosophie sensible et populaire dont tout homme est capable. Il ne faut donc pas la décrier, ni rien lui ôter du crédit qu'elle mérite justement. Mais, tout en la respectant dans ce qu'elle a de légitime, on peut et on doit la discuter, afin de ne pas l'estimer outre mesure et au delà du vrai.

Or, quand on veut bien se rendre compte de cette preuve en elle-même, il y a trois choses à y remarquer et à y apprécier successivement : 1° le terme dont on part ; 2° celui auquel on arrive ; 3° le rapport qui mène de l'un à l'autre.

Le terme dont on part est la nature, puisque c'est en raisonnant de la nature à Dieu qu'on prouve par le caractère providentiel de l'une l'attribut de providence que l'on reconnaît dans l'autre. Mais qu'est-ce que la nature ? On ne peut me demander et je ne voudrais pas me charger d'en donner une définition régulière et complète ; j'en proposerai seulement ici une explication suffisante au dessein que j'ai en vue.

La nature est dans l'univers tout ce qui se trouve au-dessous de l'homme, et s'en sépare par la différence de ce qui est à ce qui n'est pas privé de la

raison ; elle est dans la création tout ce qui n'est pas raisonnable ; c'est cet ensemble de forces aveugles et fatales qui sous la main de Dieu et la nécessité de ses lois, appliquées à la matière, qu'elles meuvent et organisent, peuvent bien s'élever jusqu'à la vie et même jusqu'à l'âme, mais jusqu'à l'âme réduite aux instincts de la brute, et jamais jusqu'à l'âme revêtue du caractère d'agent moral ; la raison, en un mot, voilà la limite invariable devant laquelle elle s'arrête, et qu'elle ne saurait franchir. Telle est la nature en général, tel est par conséquent le premier terme de la preuve dont nous faisons l'examen.

Avant de passer au second, voyons quel est le rapport qui les unit l'un à l'autre. Il n'est certes pas besoin d'une bien profonde analyse pour y reconnaître dès l'abord le rapport de causalité ; mais dans la causalité même il y a plusieurs points de vue qu'il faut distinguer. Le plus apparent est sans contredit celui qui nous montre la cause comme antérieure à l'effet, et, s'il s'agit de la cause première et infinie, comme éternelle quant à l'effet. Mais avec l'antériorité, ou l'éternité, il y a aussi dans la cause la supériorité ; et, s'il s'agit encore de la cause par excellence, il y a la suprême perfection ; de plus et principalement il y a l'activité, l'efficace, la génération, je dirai presque la parenté, et par suite un certain fond de similitude et de convenance avec l'effet qu'elle produit. Non qu'il n'y ait pas dans la cause toujours plus et mieux que dans l'effet ; mais, si elle contient plus et mieux, elle ne contient pas le contraire, et sa prééminence n'est pas une différence de nature, mais seulement de degré ; en sorte que tout principe d'existence en est un, jusqu'à un

certain point, d'analogie et de ressemblance. Si c'était ici le lieu, et si d'ailleurs il en était besoin, je ne me refuserais pas à expliquer comment contre ce que je viens de dire il peut parfois paraître qu'il n'y a pas d'analogie entre l'effet et la cause; mais je ne crois pas nécessaire d'insister sur ce point, et je me borne à remarquer d'une manière générale que c'est faute de bien saisir l'essence de l'effet et celle de la cause, et de rapporter en conséquence exactement l'un à l'autre, qu'on tombe dans cette méprise; si on y faisait mieux attention, on reconnaîtrait que de la chose produite à celle qui produit, il y a toujours convenance : car il n'est pas dans la loi des choses que le semblable engendre le divers, du moins tant qu'il demeure identique à lui-même, et l'axiome qui dit : Tout effet tel ou tel a une cause telle ou telle, tout effet d'un certain genre une cause d'un genre analogue, est la vraie règle de nos jugements en matière de causalité. Quand donc nous jugeons bien d'une cause par son effet, nous la concevons plus parfaite, mais non d'une perfection dont il n'y ait pas trace dans l'effet, et sans précisément, dans notre pensée, la faire à son image, nous la faisons telle cependant qu'elle en soit l'idéal, et non la contradiction. Dans ces sortes de raisonnements l'effet est pour nous le connu, et la cause l'inconnu. Or comment déterminons-nous l'inconnu d'après le connu? Est-ce en les opposant l'un à l'autre et à contre-sens l'un de l'autre? nullement; mais c'est en les accordant et en les rapportant entre eux, c'est en nous formant du premier une idée empruntée aux données du second, c'est en passant en quelque sorte par une suite de transfor-

mations de celui-ci à celui-là. Eh bien! quand nous procédons de l'effet à la cause, nous sommes aussi conduits par une pensée de conformité, et, au lieu de conclure du semblable au contraire, nous concluons plus logiquement du semblable au semblable; nous assimilons, et nous n'opposons pas; quelquefois même nous assimilons trop, et c'est là sans doute un excès, mais ce n'est que l'excès d'une vue vraie, et non, comme dans l'autre cas, une évidente contradiction. Si donc il en est ainsi, il y a toujours dans nos conclusions de la créature au créateur, avec la conception de la différence qui sépare nécessairement le fini de l'infini, l'imparfait du parfait, celle d'une certaine ressemblance qui les rapproche sans les confondre; et cela est si vrai que jamais nous ne prêtons à Dieu d'autres attributs et d'autres caractères que ceux dont nous trouvons la marque dans ses ouvrages, et que notre science dans ses perfections se mesure et se règle sur notre science de ses productions. Et pour prendre un exemple qui sera en même temps un résumé anticipé d'une partie de cette discussion, si nous sommes en droit de conclure, en vertu de l'axiome que je viens de citer, de la nature, considérée comme un effet bien entendu, à une cause elle-même, pleine d'un sage entendement, fidèles à ce même principe, nous ne pouvons rigoureusement conclure de la nature, qui n'est du moins en soi un ouvrage bien entendu que dans le sens de l'ordre physique et mathématique, à un auteur, intelligent et capable de l'ordre moral. Tel est donc le rapport qui est le lien des deux termes de la preuve que nous analysons; c'est une sorte de similitude qui ne va pas au delà, mais ne reste pas en deçà de

certaines limites que marque et détermine l'essence même des choses.

Or, d'après ce rapport, que nous apprend de la Providence le spectacle de la nature ? La nature est sans doute admirable, sublime même, dans les temps qu'elle parcourt, dans les lieux qu'elle remplit, dans le nombre et la variété des êtres qu'elle contient ; elle est d'une incomparable magnificence dans ces mondes harmonieux qui peuplent et animent l'espace et la durée, et y répandent de toutes parts, avec la plus constante régularité, le mouvement et la vie. Mais pour la faire si vaste, si durable et si riche, que fallait-il à celui dont elle est une des œuvres ? l'immensité, l'éternité, l'inépuisable multiplicité, et cette règle dans la force, qui conviennent à la cause partout et toujours présente, puissante et intelligente. Mais lui fallait-il aussi la justice et l'amour ? C'est ce que ne nous apprend pas la nature ; et comme je viens de l'indiquer, le Dieu qu'elle nous révèle peut bien être celui du géomètre et du physicien, mais ne peut être celui du moraliste et du philosophe.

Cependant descendons de ces hauteurs où, quoique écrite à plus grands traits, on peut dire que l'expression de la divine providence n'est point aussi sensible que dans d'autres parties de la nature. Quittons l'univers des mondes pour nous réduire à notre globe, et là voyons si nous découvrirons ce Dieu, qui ne doit point seulement être celui du temps, de l'espace, du nombre et du mouvement, mais aussi celui du vrai, du bien, du juste et du saint. — Ce que nos yeux y rencontrent d'abord avec une vive admiration, et parfois même, si l'on

veut, avec une sorte de religion, ce sont ces vastes mers, image de l'infini, qui, calmes ou soulevées, nous imposent également par ce puissant repos ou cette immense agitation des forces qui s'y déploient; ce sont ces continents, avec les masses qu'ils renferment, et qui plongent à des profondeurs ou se dressent à des hauteurs que nous avons peine à comprendre; ce sont ces continents et ces mers faits les uns pour les autres, et se rapportant entre eux, de manière à former ce théâtre de tant de variété, de richesse et de bel ordre, où viennent prendre leur part au grand drame de la création tant de genres d'êtres différents. Certes il y a là de quoi penser, de quoi s'élever à Dieu par la contemplation et la réflexion. Mais, après avoir poussé aussi loin que vous le pourrez votre sentiment ou votre science de ces visibles impressions de la majesté divine, recueillez-vous et demandez-vous si vous y trouvez rien qui vous parle de ses perfections morales. Vous y reconnaîtrez sans doute une certaine providence, mais ce sera celle des cieux, des terres et des airs; ce sera toujours celle de la nature, mais non celle de l'humanité; et si vous en restiez là, vous pourriez concevoir le dieu païen de l'Éther, mais non le Dieu chrétien de la justice et de l'amour. Mais regardons de plus près encore, et parmi les choses qui nous intéressent le plus choisissons celles que nous sommes le plus à portée d'admirer. Il y a certes dans les pierres précieuses un choix de formes et de couleurs, une délicatesse et une rareté, et je ne sais quelle expression d'éclat et de poésie, qui décèlent un art divin; mais cet art est d'un Dieu qui n'est après tout que celui du grain de sable et du caillou,

et tous les trésors de ce genre, réunis et amoncelés, ne vaudraient pas, pour nous dévoiler l'auteur de la loi morale, la plus humble des âmes.

L'Écriture a consacré dans des images pleines de charmes la complaisance, et, si j'ose le dire, le goût, avec lesquels la main de celui qui a tout fait a répandu sur le lis la grâce et la majesté ; et cependant le Dieu du lis n'est encore que le Dieu de la poussière et du brin d'herbe ; et toute cette combinaison merveilleuse de formes, de nuances, d'odeurs et d'attitudes, dont il gratifie les fleurs, ne va pas jusqu'à leur prêter rien qui approche de l'âme, et trahit tout au plus un commencement de vie. Madame de Sévigné dit quelque part, pour exprimer, par un de ces tours qui lui sont familiers, ses regrets et ses peines sur l'absence de sa fille : « Ma prairie a perdu son âme. » Le mot est délicat et doux, mais il a aussi quelque chose de profondément vrai. C'est qu'en effet pour nous la nature sans l'homme, sans une âme comme la nôtre, et surtout sans une âme amie, n'a plus rien qui nous attache et nous la fasse aimer ; privée de l'humanité, elle n'est plus à nos yeux que solitude et tristesse, et ses plus beaux aspects n'ont plus rien qui nous agrée, quand ils ne sont pas animés par la présence et l'action de l'homme. Il faut l'âme à l'âme pour qu'elle se plaise même aux lieux les plus charmants et les plus doux ; la nature seule ne lui suffit pas. Un poëte a dit aussi : « Tout ce que la création éternellement variée contient de grand et d'aimable fleurit ici : les montagnes, les jardins, les beaux lacs ; l'âme seule, sans laquelle tout est un désert, ne fleurit ni ne s'élève. » C'est toujours le même sentiment, toujours la même

manière de considérer la nature comme incapable par elle-même de nous donner l'idée de l'âme. Enfin on connaît les paroles de Socrate dans Platon : « Les champs et les arbres ne me disent rien. » Ne sont-elles pas bien l'expression de cette philosophie qui la première, par méthode et réflexion, quitta, non pas le ciel, mais la nature pour l'âme humaine, et chercha dans l'humanité le secret de la Divinité ?

Mais du règne minéral et du règne végétal passons aux animaux. Là il y a de l'âme sans doute, ou du moins un commencement d'âme, point de difficulté à l'accorder. Mais de cette âme, telle que vous l'observez, même dans les plus élevées des espèces, que ferez-vous, que tirerez-vous, dans votre dessein de prouver la divine providence? Étudiez avec autant d'analyse et de faveur que vous le voudrez les instincts les plus industrieux ou les plus gracieux des animaux ; appelez à votre aide la science des naturalistes et les peintures des poëtes; expliquez et admirez l'abeille et le ver à soie ; regardez les oiseaux, leurs migrations et leurs retours, ou leur séjour fixe en certains lieux, leur manière de construire et de disposer leurs nids, et cette sorte de grâce et de mystère à la fois dont ils se plaisent à l'entourer pour y déposer et y garder avec sûreté et douceur les fruits de leurs amours : Dieu est sans doute admirable dans toutes ces créatures; il y déploie, par les forces dont il les anime et les meut, par les facultés dont il les doue, les instruments dont il les pourvoit, les ressources qu'il leur ménage, par toute sa conduite à leur égard, un merveilleux artifice de géomètre, d'architecte, et, si on me permet de le dire, d'organisateur et d'économe;

mais tout cet artifice, même dans ce qu'il a de plus élevé, ne s'étend pas au delà du cercle de la vie animale; et le principe dont il procède est sans doute une providence, mais c'est celle qui veille dans l'âme aveugle de la brute, et non dans le libre esprit de l'homme. Je dirai donc bien d'elle avec Bossuet : Elle nourrit les petits oiseaux, qui l'invoquent dès le matin par la mélodie de leurs chants; et ces fleurs, dont la beauté est sitôt flétrie, elle les habille si superbement, que Salomon, dans toute sa gloire, n'a rien de comparable à cet ornement. — Mais j'ajouterai que, si admirable qu'elle soit dans ces soins de tant de grâce, elle n'y paraît cependant pas avec son caractère de sainteté. Et, pour finir par ce qu'il y a de mieux sans doute dans cet ordre de créatures, je regarde ce beau chien, dont je fais presque mon compagnon, mon hôte, mon serviteur. Certes, quand je le vois si vif, si ardent à la course, et cependant dès que je l'appelle, si docile, si doux, si affectueux, je dirai presque si désintéressé dans ses caresses; quand j'observe son instinct si prompt et si assuré, si souple et si varié, qui lui permet, en conservant ses facultés naturelles, de recevoir une sorte de discipline et d'éducation, je suis touché et presque ébranlé; mais toutefois je ne me rends pas, et plus j'y pense, plus je me convaincs que la Providence qui se manifeste dans ce chef-d'œuvre de l'instinct n'est pas celle qui vit, agit et règne en moi : car elle n'y a pas mis ce qu'elle a mis en moi, le don sacré de la raison. Ainsi, sur cette limite encore, je m'approche du vrai Dieu; mais je m'en approche sans y atteindre, et j'en resterais même éternellement éloigné si par delà je ne trouvais celui

qui seul sur la terre a qualité pour m'y conduire. Si donc, admirant et comparant de toutes parts les merveilles de la nature, vous n'y reconnaissez rien de mieux que l'âme des animaux, et si, concluant, selon le rapport que j'ai expliqué plus haut, de la créature au créateur, vous ne mettez dans celui-ci que ce que vous permet rigoureusement d'y conclure celle-là, le seul Dieu que vous serez en droit de concevoir à cette condition sera une âme sans contredit, et une âme excellente en son genre ; mais ce genre se rapportera à l'animalité, et non à l'humanité, et la Providence qu'il vous donnera sera celle qui a fait l'instinct et ses entraînements, et non la raison et ses lois. Et cela même ne se pourra que parce que, par analogie, vous admettrez dans ces êtres quelque chose qui tient de l'âme. Car, si rigoureusement vous ne voyiez dans les corps que les corps eux-mêmes, sans nulle trace de l'esprit, qui s'y trouve mêlé, vous ne vous élèveriez pas même à cette providence de la vie instinctive et animale, mais seulement à un principe générateur du mouvement : et c'est sans doute pour cette raison que les matérialistes conséquents, tels qu'Épicure et Lucrèce, nient la providence en Dieu comme l'esprit dans son œuvre, et rejettent du même coup l'âme increéee et l'âme créée ; de même que c'est peut-être aussi par une fidélité excessive à son spiritualisme trop exclusif que Descartes, après avoir refusé l'âme à tous les êtres de la nature, et même aux animaux, n'a pas cru qu'on dût y chercher des preuves de la Providence, et a banni de la physique, pour la confiner dans la morale, l'étude des causes finales, qui n'est que celle de l'âme en Dieu.

Quoi qu'il en soit, la démonstration de la Providence par la nature prouve sans doute quelque chose de cet être, mais non cet être lui-même, tel qu'il le faut du moins à nos esprits et à nos cœurs : car la Providence c'est l'âme, c'est l'âme morale en Dieu, pour la définir d'un mot, et l'âme ne se prouve que par l'âme, l'âme morale en Dieu que par l'âme morale en l'homme. Cette démonstration est donc insuffisante ; voyons quelle sera celle qui se tire de l'âme humaine.

Pour bien savoir ce qu'on fait quand on prouve ainsi la Providence, il faut commencer par reconnaître ce qu'est cette âme en elle-même, et ce qu'elle contient comme créature qui puisse servir à déterminer et à qualifier le créateur. Toutefois, on le comprend bien, il n'est pas question ici de procéder à une telle explication par une étude psychologique détaillée et complète ; ce n'est pas une théorie, mais seulement les résultats généraux d'une théorie, qui nous sont nécessaires.

Or ce qui reste en dernière fin d'une analyse exacte et approfondie de l'âme humaine, et ce qu'on peut en recueillir avec toute certitude pour résoudre la question qui vient d'être posée, c'est que cette âme a été faite intelligente, aimante et libre, avec le bien pour fin et la vertu pour moyen, et que par une telle nature, une telle destination et une telle conduite, placée sur cette terre à la tête des créatures, et à une distance qui ne peut être franchie, même par les plus accomplies, mieux qu'aucune autre elle atteste les perfections de son auteur.

Aussi, qu'on l'observe dans les marques principales qu'elle en porte en son sein; que tour à tour on

l'envisage sous le double point de vue de ce qu'elle en a reçu de providentiel et de ce qu'elle a d'une providence, et on se convaincra que de toute façon elle démontre mieux que la nature le Dieu moral que nous cherchons.

Je ne m'attacherai pas à rassembler tous les faits qui témoignent de la part considérable qu'occupe sans cesse en nous cette action supérieure qui n'y est pas seulement présente, mais efficace, vigilante, et invariablement tournée au bien. Je pourrais curieusement essayer de pénétrer dans ces régions inférieures, obscures et indéterminées, où l'âme, se développant à l'état de simple force, a peut-être quelque chose de la vie de l'animal, suit des instincts et accomplit des mouvements qu'elle ne gouverne point, que souvent même elle ignore. Quand des philosophes ont compté dans l'homme, avec l'âme raisonnable, l'âme sensitive et l'âme végétative, ils ont eu le sentiment de ces sourds développements dont elle est parfois le sujet, et pour le mieux marquer, ils ont sans doute trop loin poussé la division : ils ont distingué des êtres là où il fallait seulement distinguer des manières d'être ; mais ils n'en ont pas moins bien vu qu'il y a de tout dans notre âme, depuis la divine raison jusqu'aux fonctions aveugles et instinctives de la brute. Pour moi, je dirai seulement que dans son rapport au corps elle a certainement en partage avec d'autres forces une puissance de le faire vivre, agir et se mouvoir, qui n'a rien, en ce qui nous regarde, d'intelligent et de volontaire, et cela me suffit pour affirmer que dans tout ce gouvernement de l'âme sans l'âme elle-même, et presque à son insu, il y a quelque chose assurément qui

est de Dieu, et non de l'homme, qui est dans l'homme providentiellement.

Mais si je regarde à ses facultés les plus manifestes et les plus hautes, à celles qui sont véritablement ses propriétés distinctives, je veux dire l'intelligence, l'amour et la liberté, je trouve que d'abord dans le don primitif qui lui en a été fait, ensuite dans le premier et nécessaire exercice auquel elles se livrent, enfin dans toutes les circonstances physiques ou morales, ordinaires ou extraordinaires, qui surviennent et les préviennent d'impressions inattendues, il y a tout un ordre d'actions diligemment rapportées à une fin qui est morale, dont la cause n'est pas en nous. Ainsi, qu'est-ce qui m'a fait pour connaître, aimer et vouloir le bien? Ce n'est pas moi, c'est celui qui est à la fois le principe et le but de toute mon existence. Qu'est-ce qui m'a par là même donné en germe la sagesse, la bonté, la justice? Qu'est-ce qui m'en a tracé les règles et ménagé les occasions? D'où me viennent tour à tour ces secours et ces obstacles dont ma vie est semée, et qui tous, quoique diversement, si je sais les bien prendre, contribuent à ma perfection? Je ne veux pas revenir sur ce que j'ai longuement développé autre part; mais je puis au moins rappeler que dans deux discours étendus je crois avoir démontré qu'il n'est pas dans la condition humaine une facilité ou une difficulté, pas une joie, pas une peine, qui bien comprises, ne paraissent une grâce ou une épreuve. Eh bien! quel est l'instituteur, quel est le dispensateur des épreuves et des grâces? Est-ce l'homme qui dispose des événements de ce monde, de ceux surtout dont le secret et la conduite lui échappent, ou celui qui est à la

fois le maître des personnes et des choses, et sait, jusqu'à des profondeurs où lui seul pénètre, faire concourir celles-ci à la direction de celles-là? Je demanderai encore quel est celui qui a attaché la récompense au mérite, au démérite la peine, et pour plus de sagesse s'est donné comme deux moments qui sont pour nous les deux vies, l'un destiné à préparer et l'autre à consommer l'œuvre de sa souveraine justice? En sorte que, de quelque côté que je me considère et m'observe, je sens, je reconnais en moi quelque chose qui n'est pas de moi, et qui s'y trouve avec un caractère de bonté et de sainteté dont je cherche plus haut que moi le principe et la source. On admire, en effet, tout ce qu'il y a de soins diligents de la part de la Providence dans ces champs pénétrés de sucs nourriciers, que le soleil vivifie, que des pluies bienfaisantes et de douces rosées rafraîchissent et fécondent, et que le cours des saisons couvre de fleurs et de fruits; mais l'âme n'a-t-elle pas aussi, comme par une divine économie, et ses heureuses semences, et son soleil et ses saisons? n'a-t-elle pas ses fleurs, ses espérances et ses doux fruits? Génie, germes de poésie, principes de raison, de science et de sagesse; innocence, bons penchants, grâces de lumière ou d'amour, primitives dispositions et continuelles impressions au beau, au vrai et au bien, n'êtes-vous pas à la fois des signes et des effets d'une action providentielle bien autrement intelligible que celle qui peut paraître dans le gouvernement de la nature?

Il est donc évident que par tout un côté de notre être nous sommes des êtres providentiels.

Mais nous sommes aussi autre chose : nous sommes

en un certain sens de véritables providences, je ne crains pas de l'affirmer; et à ceux qui le nieraient, je répondrais en disant contre leur principal argument (et ici on reconnaîtra une des opinions que Bossuet a exposées dans son traité *du Libre arbitre*) : Sans doute Dieu fait dans l'homme l'être et la perfection; il y fait la substance, la cause, la vie, le sentiment; il y fait l'âme elle-même; il y fait les facultés, et les lois de ces facultés, leur objet et leur occasion; mais ce qu'il n'y fait pas, du moins de la même façon, ce sont les libres déterminations et les actes volontaires. Ici il laisse faire, il donne à faire, plutôt qu'il ne fait; et, s'il opère encore, il n'opère pas seul, il coopère et concourt. Il n'abandonne certainement pas sa créature à l'œuvre, il ne s'en retire pas; il lui reste pour la conserver, la soutenir, la fortifier; il la prévient de ses secours et la redresse par ses rigueurs; il la récompense, il la punit, il participe de mille manières à l'accomplissement de sa destinée; mais il n'est pas l'auteur de cette destinée, il n'en est pas le créateur, comme il l'est de son existence, de sa nature et de sa condition. Ici l'homme a sa part, ainsi que Dieu la sienne : part sans doute réglée, limitée et coordonnée avec le reste de l'univers, par celui qui a tout prévu, tout créé, tout institué; mais encore assez large pour donner lieu à la liberté, et, par la liberté, à la vertu et au mérite. Ainsi, Dieu est dans le gouvernement de notre âme par les saintes règles de la raison, par les penchants de l'amour, par les occasions variées, par les épreuves et par les grâces, par la rémunération et la punition; mais nous y sommes nous-mêmes par la manière dont nous suivons ces règles et ces penchants, dont nous

profitons de ces occasions, de ces épreuves et de ces grâces, dont nous nous faisons des droits à sa parfaite justice; et au lieu d'aller jusqu'à dire que Dieu fait tout en nous, et cela même qu'on appelle libre, qu'il y fait l'agir comme le pouvoir d'agir; qu'il est la cause de la liberté, soit qu'on la considère dans son fond, soit qu'on la considère dans son exercice et son application à tel ou tel acte, ce qui est évidemment excéder, ce sera assez accorder à l'opinion que nous combattons que d'admettre que notre volonté est comme environnée de tous côtés par l'opération divine, mais avec cette réserve essentielle que cette opération n'a rien qui aille à notre dernière détermination, et que c'est à l'âme seule à donner ce coup. Que si, par hypothèse, ce coup même vient de Dieu; si c'est lui qui opère notre détermination, c'est lui qui se détermine en nous, et non plus nous qui nous déterminons; c'est lui qui veut pour nous, et non plus nous qui voulons, et notre liberté s'évanouit au sein de sa toute-puissance. Mais telle n'est pas la vérité; la vérité est que nous sommes libres, sinon de cette liberté d'indifférence absolue, qui ne serait certainement digne ni de Dieu ni de nous, parce qu'elle serait sans raison, du moins de celle qui consiste à faire sous l'influence et non sous la nécessité de nos motifs de conduite des actions qui nous soient propres et légitimement imputables.

Voilà ce qu'en substance je croirais pouvoir opposer à ceux qui méconnaîtraient dans l'essence de l'âme humaine le caractère de force libre; et, plein de confiance en mes raisons, je conclurais sans hésiter que, dans la mesure et le tempérament qu'il est juste d'apporter à une telle proposition, l'âme est

aussi une providence; providence qui non-seulement se concilie et s'accorde bien avec celle dont tout émane, mais qui est faite pour la seconder; dirai-je la suppléer? je ne l'ose, car le mot pourrait donner à entendre un défaut de perfection dans ce qui est la perfection même; mais je dirai du moins, pour prendre soin à sa place et sous sa conduite de tout un ordre d'existences dont la garde lui est commise.

L'âme est une providence : voilà ce que je crois avoir établi, et ce que je demande seulement à expliquer encore en quelques mots :

Quand on parle de l'homme dans les mêmes termes que de Dieu, on sous-entend nécessairement la différence des deux êtres, et on les assimile, mais on ne les rapproche pas, et surtout on ne les égale pas. On laisse toujours de l'un à l'autre la distance du fini à l'infini. Ainsi, en qualifiant l'homme du nom de providence, je ne lui attribue ni la perfection du temps, c'est-à-dire l'éternité, ni celle de l'espace, c'est-à-dire l'immensité, ni celle de l'intelligence, de l'amour et de la liberté, ou la toute-science, la toute-bonté et la toute-puissance. Je le vois sur son grain de sable avec les quelques jours qu'il est appelé à y passer, les erreurs et les fautes auxquelles il y est exposé : je le réduis, en un mot, à sa juste mesure; mais, dans cette mesure, je comprends qu'avec la portion de temps et d'espace dont il dispose, les facultés qu'il possède, les instruments qu'il a en main, les lumières de l'entendement qui lui découvrent le bien, l'amour qui l'y incline, la volonté qui l'y détermine, les moyens qui l'y mènent, il soit en état de pourvoir au gouvernement de lui-

même, et de ce qui relève de lui ; et s'il n'a véritablement ni le pouvoir de commencer, ni celui d'achever, ni la création, ni la consommation, lesquelles appartiennent à Dieu seul, il a cependant par communication une certaine puissance de formation et de perfectionnement qui lui permet d'être au moins un bon ouvrier de Dieu, et une providence en petit sous la grande providence, dont, quoique de bien loin sans doute, il suit les traces divines.

Il est providence en effet lorsque, après avoir passé ses années de faiblesse et de premier apprentissage, il devient, grâce aux soins qu'il a reçus des siens, et de cette autre institutrice qui ne lui manque jamais, la divine bonté, capable de prendre lui-même la direction de ses actes, et de changer sa docile mais chancelante innocence, en une plus ferme et plus virile faculté de bien vivre.

Mais il l'est bien plus encore quand, avec sa destinée, il a charge de celle d'autrui, et que, par sa paternité naturelle ou morale, il a à veiller sur une famille, dont, après Dieu et en son nom, il est le chef et le tuteur.

Et il l'est de plus en plus quand, comme dans l'homme d'État, sa sollicitude ne se borne plus au gouvernement d'une famille, mais s'étend à tout un peuple, à toute une société de peuples, et embrasse les destinées de cette foule d'âmes, au sein desquelles il a la haute mission de faire régner la justice et la paix par les lois, les mœurs, les lumières et la religion.

Enfin, le caractère de providence de ses semblables éclate surtout en lui quand il est un de ceux que Dieu, dans ses conseils, s'est le plus particulière-

ment substitués ou associés pour conduire l'humanité par l'humanité elle-même, et faire servir les aînés et les meilleurs de la famille au soutien de leurs frères, plus faibles et moins avancés. Tels sont en effet les grands hommes. Les âmes de la foule, ai-je dit ailleurs, à peu près dans les mêmes termes, ne sont sans doute pas exclusivement providentielles, car elles ont aussi leur part de liberté et de responsabilité ; mais elles le sont pour tout un côté de leur position et de leur destinée, dont elles n'ont et ne peuvent avoir qu'un sentiment confus ; elles le sont pour toutes les choses profondes, vastes et difficiles, dont elles peuvent bien avoir une première vue et le désir, mais qu'elles n'entendent ni ne s'expliquent, et que, livrées à elles-mêmes, elles seraient incapables d'accomplir. C'est en vue de ces choses que les grands hommes sont élus ; ils viennent, et voient la foule inquiète et agitée, cherchant et ne trouvant pas, demandant et ne recevant pas les biens dont elle a besoin, et soudain, comme des esprits généreux et bien animés, ils entrent avec elle dans une profonde sympathie ; « ses douleurs passent jusqu'à eux par la sainte correspondance d'une charité fraternelle ; » ils deviennent ses guides, ses gardiens, ses sauveurs, et se dévouent au divin devoir de l'éclairer, de la charmer, de la protéger et de la défendre, héros, sages, ou poëtes, hommes de foi ou d'intelligence, de contemplation ou d'action. Tels du moins ils se montrent quand ils sont fidèles à Dieu, et n'oublient pas qu'investis par lui de grandeur pour le bien, ils ne sont éminents que pour être excellents, et puissants que pour être bienfaisants.

Si maintenant nous suivons l'homme de ses rapports avec ses semblables, dans ses rapports avec la nature, nous le voyons également prendre le caractère de providence. Je n'ai pas besoin, je pense, de le démontrer longuement; quelques exemples et quelques explications me suffiront à cette fin.

Ainsi voyez les plantes. Dieu fait sans doute beaucoup en elles; mais il n'y fait pas tout cependant, et il y laisse à dessein quelque chose à notre charge. Les plantes naissent sans nous, végètent et vivent sans nous; mais sans nous ont-elles toujours leur meilleur développement? Et souvent, faute de soins, ne s'altèrent et ne souffrent-elles pas? ne périssent-elles pas misérablement? La fleur hâtive qui, au printemps, sourit et se laisse aller aux premiers rayons d'un soleil de trompeuse apparence, ne pressent ni ne prévient de rigoureux retours. Si nous n'avions pas à sa place de l'expérience et de la prévoyance, que deviendrait-elle après quelques heures d'un épanouissement prématuré? elle se flétrirait et tomberait sous le souffle du vent glacial, qui la surprendrait sans abri et sans voile. Dieu donne aux fleurs leur parure; mais leur donne-t-il toujours leur défense, leur armure, leur vêtement assuré contre l'intempérie des saisons? Et leur parure elle-même, ne nous la confie-t-il pas aussi pour une part à relever et à orner? Oui, sans doute, et ici, de même qu'en toutes choses, Dieu commence, et nous continuons; il opère, et nous coopérons, et à la suite de sa providence nous plaçons humblement la nôtre.

Les animaux sont également pour l'homme des créatures qui ont besoin de sa prudence et de ses secours; et, quoique mieux pourvus que les plantes

de facultés et de moyens propres à assurer leur existence, ni leurs instincts ne sont assez sûrs ni leurs aptitudes assez justes pour qu'en bien des circonstances nous n'ayons pas à intervenir en leur faveur et à leur prêter notre appui; à être à leur place, et dans leur intérêt, ce qu'ils ne peuvent être par eux-mêmes, prévoyants, tempérants, industrieux et économes. Les espèces domestiques surtout seraient particulièrement en péril si nous ne les prenions avec intelligence sous notre tutelle et notre garde, et si, les associant comme instruments à nos travaux et à nos plaisirs, nous ne les mettions aussi en partage de notre sûreté et de notre bien-être. Dieu ne nous les donne pas pour que nous les abandonnions, et ici encore notre providence doit être une continuation et une imitation de la sienne.

Et pour en venir, après ces exemples, aux raisons plus générales d'après lesquelles s'explique ce rôle de maître et de père de l'homme à l'égard de la nature, il importe de distinguer deux choses dans les forces physiques, comme au reste dans toutes les forces : leurs lois et leur action, l'ordre selon lequel elles se développent et leur développement même. Leur ordre, leurs lois, sont invariables et irrésistibles, du moins en ce qui nous regarde, et nous pouvons sous ce rapport les étudier, les comprendre, mais nullement les changer. Il n'en est pas de même de leur développement et de leur action : là nous pouvons les atteindre, les modifier, les varier, et leur faire produire leurs phénomènes avec plus ou moins d'intensité, de rapidité, de durée, de simplicité ou de complexité; c'est du moins d'elles à nous une question de proportion, de relation et de mesure, une question de

préeminence. Si nous prévalons, il dépend de nous de les exciter ou de les contenir, de les aider ou de les empêcher, de les diviser ou de les unir, de les combiner entre elles d'une foule de façons, et d'en obtenir ainsi des effets que, livrées et laissées à elles-mêmes, elles ne nous eussent jamais donnés. Et cela même qui en elles échappe à notre empire, mais non à notre intelligence, leur ordre et leurs lois, nous est un sûr moyen, quand nous en avons la science, de les diriger à notre gré et de les tourner à nos desseins; nous avons alors le double avantage de la prévoyance et de la puissance, nous avons qualité pour être providence : car prévoir et pouvoir, et par suite pourvoir, voilà bien ce qui fait le fond et l'essence de ce caractère. Loin donc que la nature soit constituée de manière à résister à nos entreprises et à nos soins à son égard, elle s'y prête plutôt; et non-seulement elle souffre en nous un conquérant, un maître, mais elle le réclame et l'appelle, l'accepte et s'en trouve bien.

Ce n'est, du reste, qu'en prenant ce rôle vis-à-vis d'elle que nous serons fermes et forts contre cette fatalité extérieure dont elle nous entoure et nous presse, et qui nous ferait tant de mal si nous ne parvenions à lui tenir tête, à la dompter, à la diriger, à la soumettre à cette action, qui, selon une définition de la Providence[1], est un gouvernement continuel dirigé à une fin des choses qui semblent fortuites.

L'homme est donc une providence comme il est un être providentiel. Or à ce double titre que prouve-

[1] Bossuet et Fénélon.

t-il dans le principe de son être? si ce que j'ai expliqué précédemment du rapport qui unit l'effet à la cause, la créature au créateur, est évident et vrai, il y prouve la Providence.

En effet, qu'est-il au fond sous l'un et l'autre rapport? sous le premier une âme gouvernée, et qui, même lorsqu'elle exerce sa libre activité, est encore tellement environnée de tous côtés par l'opération divine, qu'il n'est pas un moment où elle cesse d'en recevoir et d'en sentir l'impression; une âme gouvernée pour le bien, ce qui se marque en elle par la raison qui l'y oblige, l'amour qui l'y entraîne, l'épreuve qui lui en fournit l'occasion, la grâce qui lui en donne la puissance, la récompense qui l'y attache, et la peine qui l'y rappelle. Or, que prouve une âme gouvernée dans un tel but et par de tels moyens? une âme qui la gouverne, et qui, jugée d'après ce but, et les moyens qu'elle y emploie, doit avoir, puisqu'elle donne, et avoir à la perfection, puisque son essence est parfaite, l'intelligence, l'amour, la volonté et la puissance du bien, ou, pour mieux dire, une âme qui est le bien lui-même, se connaissant, s'aimant, se voulant avec efficace, et cela, d'abord en soi, puis dans les créatures qu'il a faites et placées sous sa loi. Eh bien! cette âme, c'est l'âme en Dieu, comme je l'ai déjà dit plus haut; et l'âme en Dieu, c'est la Providence, pour le répéter aussi. Donc, le providentiel tel qu'il paraît en nous prouve en Dieu la Providence. Voyons ce qu'y prouve pareillement l'autre caractère dont nous sommes revêtus.

Si notre âme est gouvernée, elle se gouverne aussi elle-même, et les nécessités auxquelles elle est assujettie ne sont en quelque sorte que des prépara-

tions ou des conditions de sa liberté ; elle n'est gouvernée que pour qu'elle se gouverne, elle n'est nécessitée que pour être libre ; et c'est la perfection de cette police divine, dont parle quelque part Bossuet, que d'avoir tellement réglé la destinée de cette créature, qu'elle pût, dans de certaines limites, avec la libre disposition, avoir la responsabilité et la charge de ses actions. Et non-seulement l'âme se gouverne, mais elle se gouverne en vue du bien ; le bien est sa fin quand elle se conduit comme quand c'est Dieu qui la mène ; et la vertu est sa loi quand elle jouit de la liberté, comme l'innocence, ou plutôt l'absence de peccabilité, quand elle est nécessitée. Seulement, parce que dans sa liberté elle est faible et faillible, il lui arrive, si elle ne recherche pas et ne ramasse pas en elle tout ce qu'elle a de pouvoir pour agir librement, selon sa vraie direction, de se laisser aller à méconnaître et à mal aimer le bien, à le mal vouloir et à le mal faire, et cela souvent avec de grands excès. Mais il n'en est pas moins vrai que, par sa nature et sa condition, elle est appelée à vivre moralement pour le bien.

Ainsi, c'est une providence que Dieu a formée en la créant. Or, qui a fait une providence est providence soi-même, rien n'est plus évident ; et si déjà il y a démonstration de cet attribut en lui par ce qu'il y a en nous de nécessaire et de providentiel, à plus forte raison par ce qui s'y trouve d'une libre intelligence.

Voilà donc la bonne preuve de la providence divine.

Pour achever, non de l'établir, car elle a toute sa solidité, mais de l'environner encore de certaines

lumières, j'aurais besoin de joindre quelques nouvelles explications à celles que je viens de présenter.

Le fond de cette démonstration est le principe de causalité, ou cette maxime de la raison qui nous fait rapporter tout effet à une cause, tout effet tel ou tel à une cause telle ou telle. Elle vaut donc ce que vaut ce principe lui-même; elle est par conséquent inattaquable. Cependant, pourrait-on dire dans cet esprit de critique qui, sous une apparence de rigueur, se fait à lui-même illusion, et croit être exact quand il n'est que subtil, déduire ainsi Dieu de l'homme, n'est-ce pas tirer le plus du moins, l'être universel de l'être particulier, le parfait de l'imparfait, l'infini du fini? N'est-ce pas renverser les termes du rapport dont il s'agit, prendre celui qui explique pour celui qui est à expliquer, et réciproquement, et tenter par là même une impossibilité logique? Vous ne sauriez l'accorder, pour peu du moins que vous ne vous laissiez pas abuser par une objection qui n'est qu'une confusion. En effet, quand, en vertu du principe de causalité, je conclus de l'homme à Dieu, je ne tire pas Dieu de l'homme, mais je rapporte l'homme à Dieu; je ne tire pas le plus du moins, mais je rapporte le moins au plus; je vais au plus comme au père du moins, à l'être universel et parfait comme au créateur et à la raison de l'être particulier et imparfait. Il est vrai que dans cette relation je commence par celui-ci, et que je finis par celui-là; mais si, dans l'ordre des choses, l'un précède nécessairement l'autre, dans l'ordre des idées c'est le contraire qui a lieu, et comme intelligence humaine, je vais comme je dois aller, je commence par le commencement, et je finis par la fin.

Dieu ne se compare pas, dira-t-on encore, et ce n'est pas par les choses humaines qu'on peut juger des choses divines. Mais alors, répondrai-je, on n'en peut point du tout juger, puisqu'il faut alors renoncer au seul moyen qu'on ait d'en affirmer quoi que ce soit, et déclarer stérile cette parole du prophète : « O Seigneur! j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. » Cependant il n'en est point ainsi; nous jugeons des choses divines; nous jugeons de Dieu et de ses attributs, mais nous le faisons comme il nous est donné par Dieu lui-même de le faire, en commençant par nous. Ou s'il est possible de dire que nous concevons les choses divines par ces choses elles-mêmes, ce sont les choses divines en Dieu par les choses divines en l'homme; c'est le divin dans sa substance, son principe et sa perfection, par le divin en participation, et dans une créature imparfaite; c'est le divin en lui-même, par ce qui n'est que touché et comme marqué de divinité. En ce sens, on raisonne bien quand on conclut convenablement du divin au divin : car il y a de Dieu en nous; il y en a l'effet, le signe, *la réalité objective,* comme le diraient les cartésiens; il y en a tout ce qu'il y peut mettre comme cause première, et quand nous lui rapportons le plus pur et l'essence même de notre être, nous ne faisons que lui rendre, mais en les élevant à l'infini, les attributs que nous tenons de sa bonté et de sa sagesse; et nous ne tombons pas, par cette démarche, dans l'anthropomorphisme, puisque, loin de faire Dieu à l'image de l'homme, c'est bien plutôt l'homme lui-même que nous faisons à l'image de Dieu. Cette difficulté n'en est donc pas une, et n'a besoin, pour

être résolue, que d'être examinée avec discernement.

On pourrait maintenant me demander si cette preuve par la causalité nous donne avec la Providence la perfection de la Providence, si elle contient par conséquent en elle cette idée de perfection, ou si elle l'emprunte d'ailleurs; à quel titre, en un mot, elle la possède et en use. Je répondrai d'abord que ce n'est pas ici le lieu de traiter avec toute l'étendue qu'elle pourrait exiger cette question, au reste plus délicate qu'importante, en ce qui regarde du moins le sujet de ce discours. Ensuite, au lieu d'une solution, je proposerai un doute, qui ne sera point toutefois relatif à l'idée même de perfection, mais seulement à la circonstance dans laquelle nous vient cette idée. Lors donc que, pensant à nous, nous pensons au parfait, dont témoigne à nos yeux notre nature imparfaite, est-ce la substance ou la cause que nous avons en vue dans cette pensée? est-ce ce qui est simplement, ou ce qui est et fait à la fois? A quoi tient à nos yeux la véritable excellence? Est-ce à l'être seulement, ou à l'être créateur? Est-ce au Dieu en soi et sans action, ou au Dieu vivant et opérant? A en juger par nous-mêmes, il n'y a pas de doute que ce qui en nous constitue l'espèce de perfection dont nous sommes capables n'est pas l'existence, mais la force, le pur être, mais le moi, mais la cause qui en nous pense et veut librement. Or, s'il en est ainsi, n'est-ce pas du même coup qu'en concevant la cause nous concevons la perfection, et avec la cause suprême la suprême perfection? N'est-ce pas par conséquent, pour revenir à notre preuve, par suite d'un même rapport, le rapport de cau-

salité, que nous nous élevons à la Providence, et à la perfection dans la Providence? Je ne sais, mais ce qu'il y a de certain, c'est que, antérieure ou simultanée à l'idée de providence, celle d'absolue perfection y adhère étroitement et ne s'en sépare jamais.

J'ajoute qu'en me replaçant autant que possible par la réflexion dans l'état où ces deux idées se développent dans mon esprit, il me semble évident que, quand, caractérisant ma pensée d'après les défauts que j'y remarque, je nie qu'elle soit la pensée éternelle, immense, infaillible et parfaite, j'affirme par là même cette dernière pensée; et j'en dis autant au sujet de mon amour, de ma volonté, de toutes mes facultés, rapportées aux mêmes facultés dans la substance divine; en un mot, quand je nie de mon âme relative qu'elle soit l'âme absolue, j'affirme cette âme absolue; je la conçois, j'y crois; elle m'est, en quelque sorte, présente comme mon âme, puisque c'est par comparaison que je juge que celle-ci n'a pas le caractère de celle-là; de sorte que je ne puis manquer, en me trouvant ainsi moi-même, de trouver également Dieu, et, en me qualifiant, de le qualifier.

D'après ces explications, la démonstration de la Providence que je viens de vous proposer en dernier lieu me paraît de tout point satisfaisante et solide.

Rapprochée de la première, elle l'étend, la complète, et surtout elle lui prête un sens et une portée que d'elle-même elle n'aurait pas. Celle-ci ne nous donne bien que la providence de la nature, celle-là nous donne en outre la providence de l'humanité, et la providence de l'humanité rattachant la nature

et la faisant concourir à ses desseins sur nous. De sorte que, grâce aux lumières supérieures et plus pures dont l'une couronne et éclaire l'autre, le Dieu du monde, qui est aussi et avant tout celui de l'homme, ne termine plus son gouvernement des corps à ces corps eux-mêmes, mais le rapporte et l'applique finalement aux âmes; et que le père du mouvement et de la vie, au sein de l'ordre physique, n'en laisse pas expirer les effets et les impressions sur les limites de cet ordre, mais les transporte au delà, les fait pénétrer dans l'ordre moral, et tour à tour pour nous bienfaisant ou sévère, miséricordieux ou rigoureux, mais toujours juste et bon, se sert admirablement de toutes les forces de la nature pour nous aider ou nous éprouver, nous récompenser ou nous punir, et, de toute façon, nous conduire à notre but. C'est ainsi qu'il est vraiment la providence universelle, dirigeant tout à des fins qui, coordonnées entre elles, se subordonnent toutes convenablement à une commune et dernière fin, le bien suprême et absolu.

Telle est cette seconde preuve de la divine providence.

La première vaut moins, surtout réduite à elle-même; non qu'elle pèche par son principe, qui est le même dans toutes les deux, et dans toutes les deux inattaquable, mais parce que ses données moins fécondes et moins larges ne lui permettent d'arriver qu'à une incomplète conclusion. Elle n'est donc pas défectueuse, mais elle est insuffisante, et elle prouve plutôt quelque chose de la Providence, ainsi que je l'ai déjà dit, que la Providence elle-même; elle ne prouve pas du moins la providence des âmes, elle

se borne à celle des forces physiques : est-ce assez ? non évidemment, et on ne saurait se contenter d'une telle démonstration ; il en faut une autre qui la surpasse et pénètre plus profondément au sein de la vérité ; et celle-là, nous l'avons en raisonnant non plus seulement de la nature, mais de l'humanité à Dieu.

Quelle est la meilleure manière de prouver la Providence ? voilà la question que je m'étais proposée en commençant. Est-elle maintenant résolue ? je le crois sans hésiter, et je me regarderais par là même comme parvenu au terme de cette discussion, si je n'avais à vous soumettre encore quelques dernières réflexions qui en renferment le sens final et pour ainsi dire la moralité.

S'il est vrai que la Providence n'ait bien qu'en nous son lieu, sa parfaite présence, et les traits qui la révèlent dans ses plus purs attributs, c'est en nous que nous devons avant tout la chercher.

La nature n'est pas son temple ou du moins son intime et profond sanctuaire, et elle n'y habite pas comme en nous sous la forme de la sagesse, de l'amour et de la justice ; elle ne s'y montre que sous celle du mouvement et de la vie. Ne la négligeons pas ; loin de là, étudions-la, admirons-la sous cette forme si riche en créations de tout genre ; mais n'oublions pas cependant qu'elle n'y paraît après tout que comme le Dieu des forces aveugles et sans raison, et qu'il faut des âmes à son âme pour pouvoir s'y déclarer dans toute sa sainteté. Ayons donc pour la nature, qui la représente en un sens, et même en parle dans cette langue de la terre et des cieux, que nous aimons tous à entendre, un regard de curieuse

et de religieuse observation ; mais que ce soit pour revenir avec plus de recueillement encore à l'humanité, qui seule nous la découvre comme le Dieu des cœurs et des esprits. L'humanité, voilà notre grande leçon, notre plus clair enseignement de la divine providence ; et l'humanité, c'est nous, ou du moins ce qu'il y a en nous de meilleur et de plus parfait.

C'est pourquoi, pour mieux trouver la Providence en nous, devons-nous travailler autant que nous le pouvons à ramener, à rendre toutes nos facultés naturelles à leur type véritable, l'intelligence à la science, l'amour à la bonté, la volonté à la vertu, et à faire de notre âme une âme vraiment humaine, je veux dire conforme à l'idée que Dieu s'est proposée en la créant : car ce n'est qu'en cet état qu'elle représente visiblement cette autre âme, dont elle n'est la fidèle expression qu'à la condition d'en être la docile imitation. Que si, par nos faiblesses, nos fautes et nos vices, nous la laissions incliner et comme aller à la nature, et s'assimiler sur cette pente aux forces aveugles et brutales, rabaissée par là même aux instincts des animaux, elle ne nous dirait plus de la Providence tout ce qu'elle doit nous en dire, et ne nous en livrerait qu'à demi le secret, obscurci par notre honteuse dégradation. Elle perd comme elle possède la clarté avec la pureté, et n'est de bon enseignement que quand elle est de bon exemple. Aux cœurs honnêtes seuls et aux esprits bien faits il appartient d'avoir en eux, pour le communiquer et le transmettre, le dépôt sans mélange de ces hautes vérités qui ne se font jour que dans le bien. Les autres ne le portent en eux que confus et altéré, et ne peuvent espérer le recouvrer dans son

intégrité que par un retour efficace à la sagesse et à la droiture. Dans tous toujours présente, la Providence n'est bien visible que dans ceux qui ne l'obscurcissent pas par leurs vices ou leurs erreurs, et lui font de leur innocence comme un jour serein et doux sous lequel elle paraît radieuse et sans ténèbres. Si donc nous voulons la découvrir en nous et en avoir la vue familière et assurée, ayons l'âme honnête et droite, ayons-la éclairée; ayons-la du moins, à défaut d'une plus haute perfection, sérieusement disposée au bien et à la vérité. A une bonne conscience jamais ne fait réellement défaut la science de la Providence. Elle ne nous manquera donc pas si nous la voulons à ce prix : pour un peu de vertu, elle se donnera déjà à nous ; à mesure que nous deviendrons meilleurs, elle se déclarera davantage. Si nous parvenions à être parfaits, nous la posséderions sans limites. Le saint en jouit en quelque sorte comme de la science de lui-même, tant dans son âme purifiée la présence de Dieu est manifeste et facile !

Apprenons donc ainsi à connaître la Providence; mais apprenons aussi à l'honorer et à la bénir, et témoignons-lui de la sincérité de notre conviction à son égard par tous les sentiments dont elle est digne à tant de titres. Sachons l'adorer comme l'affirmer, et, selon que nous la voyons dans les commandements de la raison ou les impressions de l'amour, les sévères leçons de l'épreuve ou les délectations de la grâce, et la salutaire justice de la récompense et de la peine, soyons tour à tour envers elle religieux et fervents, dociles et reconnaissants, confiants et repentants. Rendons-lui tout ce que nous lui devons par le cœur comme par l'esprit.

Faisons mieux encore, et ne nous bornons pas aux idées et aux affections, mais passons aux actions, et tâchons que toute notre vie soit conforme à ses lois. Ce sera achever par les mœurs ce que nous aurons commencé par l'intelligence et le sentiment, et nous élever, d'une excellente mais insuffisante préparation, à la consommation même et à la perfection de notre œuvre. Donc, en toute circonstance de quelque gravité pour nous, sachons nous mettre sérieusement en face du bien pour y tendre, nous y porter malgré les obstacles qu'il peut nous opposer, le rechercher avec d'autant plus de zèle qu'il se prête mieux à nos efforts, nous y fixer quand nous l'atteignons, y revenir quand nous nous en écartons, et y rapporter de toute façon nos volontés et nos actes; joindre à toutes ces pratiques la maxime qui les fortifie encore, savoir que dans notre conduite tout remonte et se termine, par une suite de rapports que rien ne peut troubler, à un premier principe, qui a de la sagesse pour tout connaître, de la charité pour tout aimer, de la justice pour tout estimer, et de la puissance pour tout payer; tel est le complément et comme le dernier terme du développement de notre âme en vue de la Providence.

Arrivés à ce point, si jamais nous y parvenons, mais un pas dans cette voie est déjà un grand progrès, nous éprouverons tous les bons effets de notre ferme union à Dieu; nous aurons la sérénité et le calme de l'esprit, la vive paix du cœur, la constante force de la volonté; nous posséderons la vérité qui explique, raffermit ou supplée toutes les autres; la source du bonheur, qui fait et assure toutes les joies, guérit ou adoucit toutes les peines; l'appui de la

puissance qui prévient ou soutient toutes les bonnes résolutions; nous aurons de la Providence tout ce qui peut nous en être départi : car, comme nous nous serons donnés à elle, elle se sera en retour donnée à nous, et nous aura mis avec elle dans cette sainte communion où ce qu'il y aura de bon en nous deviendra meilleur encore, et ce qu'il y aura de mauvais travaillera à s'amender.

Nous aurons certainement, comme premier fruit de ce commerce et première expérience de cette vie, renouvelée et rapportée à sa source, le goût des choses sérieuses, la fuite des apparences, l'estime des biens réels, la solidité de l'esprit et l'honnêteté du cœur : car comment devant Dieu donner encore dans ce qui est vain, et attacher quelque prix à ce qui passe ou n'est qu'une ombre? Nous y perdrons sans doute plus d'une décevante illusion, mais rien de ce qui est stable ne nous échappera réellement; et parmi tous nos désenchantements, nous serons bien plutôt recréés qu'affaiblis, fortifiés qu'ébranlés; nous ne serons privés de rien de solide et de vrai. Ainsi, l'amitié nous restera, parce qu'elle a son fond divin dans le besoin qu'une âme a d'une âme, pour y trouver, durant le cours de sa laborieuse destinée, sympathie, consolation, conseil et concours assidu, ferme et fidèle dévouement; il n'y aura que les attachements fragiles et sans constance, la vaine faveur et la flatterie, qui ne nous toucheront plus. La gloire nous restera aussi, parce que, dans ce qu'elle a de sérieux, elle est l'humanité elle-même dans une de ses plus nobles manifestations, dans un de ces actes solennels d'amour et d'admiration qui n'honorent pas moins ceux qui en sont les objets que ceux qui

en sont les auteurs; il n'y aura que le vain bruit et la fausse renommée qui ne nous occuperont plus, et que nous laisserons sans regret se perdre et se dissiper dans le vide qui les attend; mais la vraie gloire aura toujours sa place dans notre cœur, parce que l'aimer c'est aimer l'humanité elle-même, et dans l'humanité la Providence, qui laisse en quelque sorte venir et se répandre cette immortalité de la terre comme l'ombre, et la promesse de celle qu'elle nous réserve dans un monde meilleur. Le pouvoir non plus ne passera pas dans notre estime, parce qu'il a sa raison dans le bien des sociétés, c'est-à-dire encore de l'humanité, dont il est l'appui nécessaire; ce seront seulement les petites menées, l'empire mal possédé, la violence et la ruse, tout ce qui usurpe et commet le nom majestueux du pouvoir, qui nous paraîtront de tristes et de coupables vanités. La religion, à plus forte raison, nous demeurera sainte et chère, ainsi que la vertu, la poésie et la science, et tout ce que l'homme a en lui de sérieuse puissance pour s'élever à Dieu, au bien, au vrai, au beau, ces faces diverses de Dieu. Ce ne seront que les formes trompeuses et les masques de ces vrais biens, la superstition, l'hypocrisie, les sophismes, et le faux art, qui perdront nos respects et ne nous tromperont plus; en tout, à voir ainsi les choses de la vie, au jour large et serein de la suprême providence, nous n'en mésestimerons aucune, et nous les apprécierons mieux toutes à leur juste valeur.

Oserai-je maintenant, en terminant cette discussion, faire application au présent de ces idées, d'ailleurs fort communes, et en tirer une leçon qui

puisse être salutaire sans rien avoir toutefois de blessant et de dur?

Eh bien ! si je ne me trompe, différentes causes qu'il ne s'agit pas ici d'énumérer et d'apprécier, mais qui, avec leurs bons effets, ont eu par excès leurs mauvais, ont peut-être fini par mêler à nos mœurs une sorte d'ostentation et de recherche des apparences, dont il semble que notre esprit de sérieux examen aurait dû nous préserver. Le sentiment un peu trop vif de notre dignité personnelle, le zèle poussé trop loin de nos avantages et de nos droits, le besoin malheureux de l'attaque ou de la défense, les entraînements de parti, les positions et les passions, tout ce qu'il y a d'ailleurs en ce sens de mauvais penchants dans le cœur humain, voilà ce qui, dans nos temps et avec nos moyens de facile et pressante publicité, a dû en grande partie amener cette disposition à valoir par le dehors, à courir après l'éclat, à parler plus qu'à faire, à paraître plus qu'à être. Mais, quelle qu'en soit la raison, ou, si l'on veut, l'excuse, il y a là un défaut de mesure, de modération, de simplicité et de vraie force, qui demande un remède. Or ce remède où le mieux trouver que dans les idées que je viens de proposer? Comment en effet vivre sérieusement selon la Providence, et l'avoir profondément dans notre pensée, dans notre cœur, dans notre volonté, dans toute notre âme, et cependant ne pas revenir à plus de solidité et de sagesse, de modestie et de simplicité? Comment croire encore à l'effet de ces vains dehors de conduite devant celui qui perce tout, de cette exaltation de notre personne devant celui qui réduit tout, de cet appareil de fausse grandeur devant celui qui

est grand par-dessus tout? En face de Dieu il n'y a plus de faste; et tout prend dans les âmes le caractère d'une sincère et religieuse gravité quand elles se regardent comme appelées à être jugées par la justice suprême sur des réalités, et non sur des apparences; sur des actes, et non sur des paroles. Or, si tel est le tempérament que peut apporter à cette ambition déréglée du paraître la doctrine de la Providence sincèrement méditée, ayons-la profondément dans nos esprits et dans nos cœurs, tournons-la en habitude de conscience et de vie, et soyons persuadés que nos mérites réels, sans rien y perdre de leur prix, y gagneront en solidité, en autorité véritable, et en durable crédit : car, après tout, même en ce monde, l'être prévaut sur le paraître, et le vrai a sa vertu propre, qui se passe du faux.

J'aborde maintenant la question du gouvernement de la Providence; heureux si je pouvais, en l'examinant à son tour, mettre encore en lumière quelques-unes de ces vérités qui nous mènent le mieux à Dieu, et maintenir par un nouvel effort à côté de celle de la religion la dignité de la philosophie, qui, non moins que son émule, quoique à un titre différent, est en possession légitime de parler des choses divines.

Tel sera donc mon dessein : considérer par la raison le gouvernement de la Providence, commencer par l'expliquer, et ensuite le justifier; le faire successivement connaître et accepter; édifier à la fois les esprits et les cœurs, voilà ce que je vais essayer.

Avant tout, pour bien juger du gouvernement de la Providence, il y a deux choses à admettre, sans

lesquelles il ne s'expliquerait pas : la Providence d'une part, et l'âme humaine de l'autre; je ne dis pas l'univers, afin de me borner, et de limiter la question à ce qu'elle a de capital. Or, ces deux choses, je demande qu'on les admette l'une et l'autre, non pas certainement sans preuves, mais comme si elles étaient prouvées, et parce qu'en effet elles le sont; parce que, je l'avouerai aussi, je ne voudrais pas avoir à reproduire les décisives raisons que je crois en avoir données. Je ne disserterai donc pas sur l'âme humaine et la Providence considérées en elles-mêmes, je les affirmerai seulement; mais, je prie qu'on le remarque, au fond de cette affirmation il y a une démonstration.

Ainsi je reconnais pour toutes les forces une force, pour toutes les âmes une âme, qui, infinie en bonté, en sagesse et en puissance, en durée et en portée, qui, parfaite, en un mot, a caractère et vertu pour tout régler comme pour tout créer, pour tout mener au bien comme pour tout faire venir à l'être.

Je reconnais également une créature entre toutes les autres, qui, faite pour vouloir avec intelligence et amour, appelle sur elle, à la fois par sa faiblesse et son énergie, par ses vices et ses vertus, par sa condition et sa conduite, une action particulière du souverain auteur des choses.

C'est entre ces deux termes que je vais rechercher quel est ce gouvernement qui a Dieu pour souverain et l'homme pour sujet, à la plus grande gloire de l'un et à la plus grande perfection de l'autre.

Et d'abord qu'il y ait un tel gouvernement, c'est ce que je ne crois par devoir m'arrêter à démontrer, parce qu'il faut en général réserver la discussion

pour ce qui est véritablement matière à dispute. Or ici ce n'est point le cas, et si l'on peut se diviser sur le point de savoir de quelle manière Dieu intervient dans la conduite des choses humaines, on ne le peut guère raisonnablement sur celui de savoir si en effet il y intervient. Ou l'on ne reconnaît point Dieu, ou on le reconnaît avec sa perfection, et par conséquent avec son action, ses procédés et ses moyens.

Mais quels sont ces moyens et l'ordre qu'ils composent, *ordo mediorum in finem?* quel est le jeu de ce gouvernement auquel nous sommes soumis? voilà ce qui n'est pas aussi simple et demande plus d'une explication.

Les voies de la Providence se règlent sur ses fins, et avant tout sur la fin qui domine toutes les autres. Or cette fin, c'est le bien; ces fins, des formes du bien.

Ainsi, quand il me paraît que je dois faire le bien, et que, pour le faire, je dois rendre à chacun ce qui lui appartient : à Dieu premièrement religion et amour; à l'homme ensuite, et pour Dieu, justice et charité ; à la nature elle-même travail et culture; à moi enfin, par toutes ces raisons, respect et soin de mes facultés, je conçois, avec le but suprême et absolu, les principaux buts particuliers que se propose la Providence, et auxquels elle prend à tâche de me diriger constamment par l'empire assuré qu'elle exerce sur ma volonté.

Or, pour tout ce dessein, quels sont les actes divers qui, en rapport avec ma nature d'agent moral et libre, lui servent à me diriger dans la conduite de ma vie, et à me guider sans me contraindre dans

la carrière qu'elle m'a tracée? J'en trouve quatre principaux, auxquels reviennent tous les autres : ce sont la grâce, l'épreuve, la récompense et la peine.

En effet, quand je m'observe dans mes rapports avec le bien, et que je me vois, avant l'œuvre, faible, chancelant et insuffisant, ou assez fort, mais d'une force qui sommeille et languit, et que je remarque en même temps les mouvements variés qui sont en moi, sans moi, et me viennent de Dieu pour m'aider par la douceur, ou m'exciter par la rigueur, à remplir mon devoir, je n'aperçois pas d'autre raison à ces facilités ou à ces difficultés dont il m'entoure et me presse que la grâce et l'épreuve, entendues comme deux modes divers en apparence, mais au fond pleins d'accord, de sa parfaite bonté. Et quand je me sens aussi faible et fort en moi-même, non plus par nature et origine, mais par volonté et liberté, c'est-à-dire quand je me juge vicieux ou vertueux, je reconnais encore en moi quelque chose qui n'est pas de moi et qui me vient de Dieu, par quoi je suis affecté de tristesse et de joie, et qui répond justement à mon démérite ou à mon mérite. Or, qu'est cela, sinon la peine et la récompense, appliquées l'une et l'autre à nos déterminations accomplies, comme la grâce et l'épreuve à nos déterminations à accomplir?

La grâce et l'épreuve, la récompense et la peine, ou plus généralement le secours et l'obstacle, rapportés à la liberté pour l'aider, l'exciter et l'exercer avant l'œuvre, ou la confirmer, la soutenir, la corriger après; tels sont, par la psychologie, les moyens de direction du gouvernement de la Providence à

l'égard des âmes humaines. Que si de la psychologie nous passons à l'histoire, cette autre psychologie, s'il m'est permis de le dire, mais celle-là sensible, en images et par drames, que voyons-nous encore dans les événements qu'elle nous expose, sinon toujours les mêmes effets des conseils de Dieu, les mêmes modes d'action par lesquels il a réglé de nous gouverner? Seulement alors c'est en grand, c'est par cités et nations, c'est par familles de nations, et dans toute la suite des temps et des lieux qu'elles remplissent, qu'il manifeste sous leur double forme sa justice et sa sagesse; mais, à cette différence près, il traite les sociétés de la même manière que les individus; et toutes les conjonctures favorables ou contraires, tous les secours ou tous les obstacles dont leur destin est semé, s'expliquent également par le constant dessein d'éprouver dans sa force ou de soutenir dans sa faiblesse, d'affermir dans ses vertus ou de réprimer dans ses vices, la libre humanité. Ainsi c'est une vue vraie que celle qui nous découvre dans les vicissitudes diverses et la fortune des peuples des conséquences légitimes de leurs bonnes ou mauvaises volontés. Mais c'est une vue également vraie, et qui même est nécessaire à l'autre pour l'étendre et la compléter, que celle qui nous montre aussi dans le sort des États, avec les résultats providentiels de la récompense et de la peine, ceux non moins providentiels de la grâce et de l'épreuve; en sorte qu'à ce double point de vue, la politique divine, si l'on peut ainsi le dire, bien plus large en ses moyens, bien plus libre en son jeu, ne paraît plus seulement une institution de justice réduite pour toute action à la punition ou à la rémunération; elle en est une en

outre de prévoyance, d'assistance et d'excitation, de douce ou ferme paternité.

Mais la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine peuvent être envisagées sous différents rapports, et avant tout dans leurs caractères. Quels sont donc premièrement ceux qui distinguent la grâce?

La grâce est essentiellement prévenante, prédéterminante, gratuite et efficace. Après ce que j'ai dit à cet égard dans un morceau spécial, je ne crois pas devoir entrer ici dans aucun développement; il me suffit de renvoyer au discours que je viens de rappeler. La grâce est de plus, selon les circonstances, directe ou indirecte, prochaine ou éloignée, toujours émanant de Dieu, mais avec ou sans l'intermédiaire des causes secondes et créées; elle a aussi des effets permanents, continus, qui commencent avec notre être et ne le quittent jamais, et d'autres qui passent et varient, reviennent et changent encore, sont dans une perpétuelle vicissitude. Ainsi, être créé et conservé est un fruit de la grâce qui ne cesse jamais; être bien inspiré de cœur ou d'esprit, en un certain moment, pour une certaine occasion, en est également un, mais qui fuit avec le moment et l'occasion qui l'amènent. La grâce se fait ainsi toute à tous en quelque sorte, et tend de toute façon à incliner doucement la volonté au bien; elle est, entre les mains de Dieu, le moyen souple à souhait de ménager dans sa faiblesse et d'assister dans son innocence la liberté humaine.

J'en dirai à peu près autant de l'épreuve ellemême, qui, non moins que la grâce, s'accommode et s'approprie aux diverses dispositions pour lesquelles elle est faite. La seule différence qu'il y ait, c'est

que l'une de ces actions s'applique comme obstacle à la force pour l'exciter et la stimuler, tandis que l'autre se donne comme secours à la faiblesse pour l'appuyer et l'aider. L'épreuve est donc aussi directe ou indirecte, prochaine ou éloignée. Elle vient toujours de Dieu; mais c'est tantôt par une impression immédiate et intime, dans laquelle il semble que l'âme divine elle-même se communique à la nôtre, pour la pousser par la douleur à l'effort et à la vertu, tantôt avec le concours et par le moyen de certaines causes ordonnées dans le même but et mises en jeu pour le même effet.

Du reste, comme la grâce, l'épreuve est aussi prévenante, prédéterminante et efficace; je ne dirai pas gratuite, parce que le mot entraîne l'idée de faveur et de douceur, laquelle ne convient pas à l'épreuve; mais elle n'en est pas moins un bienfait qui nous échoit avant l'œuvre, et qui, comme une grâce dans un autre sens, dans celui de la rigueur, est toujours un effet de la libre initiative de la bonté divine.

Telle est l'épreuve en elle-même, sur laquelle du reste, ainsi que sur la grâce, on me permettra d'être court, parce que j'en ai aussi ailleurs suffisamment disserté[1].

Et s'il est vrai que la récompense et la peine, à leur tour, ne soient guère, après l'œuvre, que ce que sont, avant, et la grâce et l'épreuve, c'est-à-dire une facilité et une difficulté bien réglées, qui se rapportent, l'une au mérite, pour l'affermir et l'encourager, l'autre au démérite, pour le réprimer et le redresser, on concevra aisément que, l'épreuve et la

[1] Voir mon *Discours d'ouverture* sur ce sujet.

grâce expliquées comme elles l'ont été, il n'y ait pas à beaucoup s'étendre sur ces deux modes nouveaux du gouvernement de la Providence. Aussi me bornerai-je à remarquer que Dieu, pour mieux pourvoir à toute nécessité, pour ne pas plus abandonner l'homme après qu'avant l'action, a dû avoir à son égard des retours comme des prévenances, des impressions en rapport avec ses résolutions accomplies comme avec ses simples dispositions; se montrer juste autant que sage, tout estimer pour tout conduire, et étendre en tout sa sollicitude.

J'ajouterai, toutefois, en ce qui regarde la récompense, qu'elle consiste d'abord dans ces émotions de bonheur qui ne nous manquent jamais quand nous avons bien fait, et que Dieu attache à la vertu comme le premier de ses prix; ensuite dans toutes ces satisfactions accidentelles et extérieures qui nous viennent soit des hommes, soit des choses elles-mêmes, pour nous soutenir dans nos efforts et nous payer de nos travaux.

Et de même la peine. Elle est, en effet, pour la répression, ce que la récompense est pour la confirmation et le maintien des volontés; elle a, pour ramener au bien, autant de prises diverses que la récompense pour y fixer. Ainsi, soit qu'on la considère dans ces angoisses du cœur qui dérivent immédiatement de la conscience de la faute, et s'y lient comme la première et la plus sûre des expiations; soit qu'on l'observe dans tous ces maux qui nous viennent du dehors et qui nous affligent dans notre esprit, dans notre corps, dans nos biens, dans nos parents et nos amis, dans tout ce qui nous est utile ou cher, elle se réduit constamment à une action de

rigueur, destinée à corriger notre volonté pervertie, et à la ramener, par le repentir, du vice à la vertu.

Telles sont dans leurs caractères la grâce et l'épreuve, la peine et la récompense.

Maintenant, que sont-elles dans leurs lois? et d'abord en ont-elles? Que penser, sous ce rapport, du gouvernement de la Providence?

On n'ignore pas que c'est là un des sujets sur lesquels se sont le plus divisés les théologiens et les philosophes; et comme il a donné lieu à des opinions excessives et opposées, il peut être bon de voir si nous ne pourrions pas, soit par plus de discrétion, soit par plus de précision, parvenir à un sentiment plus modéré et plus juste, et par suite plus conciliant.

Que sont des lois en général? de droites raisons d'agir. Or, de droites, et surtout d'absolument droites raisons d'agir, ne doivent pas changer, varier, et passer comme si elles ne l'étaient pas; elles doivent au contraire persister et durer comme le bien lui-même, dont elles sont l'expression; elles doivent être en un mot générales; des lois qui ne seraient pas générales ne seraient pas de vraies lois.

Or, Dieu qui est la perfection même, n'a-t-il pas à ce titre les meilleures raisons d'agir, et ne suit-il pas par conséquent, dans la conduite de son gouvernement, les lois les plus générales? Sans doute, si on ne se pose pas la question en ces termes, et qu'en outre on se prévienne de certains scrupules, d'ailleurs respectables, si on craint par exemple, en reconnaissant des lois à la divine providence, de la limiter dans ses vues et de l'infirmer dans ses actes, on peut, avec quelque vraisemblance, être amené à

supposer qu'elle ne fait rien qu'au gré de son absolue volonté et dans toute la liberté de son infini bon plaisir. Mais quand on ne se laisse pas aller à de telles préoccupations, et qu'on traite la matière avec plus de rigueur, on n'est plus arrêté par les mêmes difficultés, et il ne semble plus que le Dieu qui a pris soin de gouverner les volontés humaines par l'épreuve et la grâce, la peine et la récompense, l'ait entrepris sans ordre et dans toute l'indifférence d'une volonté sans motifs.

Ainsi donc il suit des lois, et des lois qui sont générales ; mais de ce qu'elles sont générales, il ne résulte pas qu'en les appliquant il n'ait pas égard au particulier ; qu'en ce qui touche surtout ses créatures raisonnables, il ne tienne pas un compte exact de leurs dispositions, de leurs actions, de leurs habitudes, de toute leur vie. Sa sagesse est meilleure, plus complète et plus large ; et quand il se détermine à agir, si c'est toujours en vue et par l'idée du général, ce n'est jamais sans un soin accompli du particulier ; au général par le conseil, il est par l'œuvre au particulier ; il pense l'un, il fait l'autre ; il passe de l'un à l'autre pour mettre celui-ci en rapport avec celui-là, et, autant qu'il se peut, lui en communiquer l'excellence. De sorte que, comme on l'a dit, il n'est jamais *loin de chacun de nous*, et que, par une mystérieuse union de son infinitude avec notre petitesse, il nous est intime en quelque sorte, habite en nous comme en son lieu, et y vit pour y faire vivre l'âme qu'il a créée à son image ; et c'est de cette manière qu'il est tout à la fois pour nous providence générale et providence particulière, ou, si l'on veut, providence du particulier par le général, à peu près,

si toutefois une telle comparaison est permise, comme nous quand nous jouons aussi notre rôle de providence, et que, mettant en pratique les lois qui nous sont propres, nous tâchons d'y ramener les détails de notre conduite; avec cette différence toutefois que, tandis qu'en nous ni la loi n'est invariable ni l'action infaillible, en Dieu, qui est le bien même, ni la règle ne fléchit, ni la puissance ne manque, et que son gouvernement, de tout point achevé, n'est qu'une sainte application à nos existences particulières des lois de sa sagesse et de sa bonté infinies.

J'accorde donc qu'il entre dans les attributs de sa providence de prendre un soin spécial de la destinée de chacun de nous, mais je maintiens en même temps que cette divine sollicitude se règle sur des desseins qui n'ont rien d'arbitraire, et je crois pouvoir de la sorte concilier deux sentiments qui ne sont, au reste, opposés que dans leur excès réciproque, et qui, plus tempérés, inclinent à se rapprocher : l'un qui tient avant tout pour les lois générales, et l'autre qui fait surtout état des volontés particulières; des volontés particulières déterminées et dirigées d'après des lois générales, tels sont, ce semble, les termes dans lesquels peut légitimement s'exprimer et s'entendre cette juste conciliation.

Il y a des lois pour tout dans le gouvernement de la Providence, pour la grâce comme pour l'épreuve, pour la récompense comme pour la peine. Quelles sont ces lois en ce qui les regarde chacune à part? c'est ce qu'il y aurait sans doute un grand intérêt à savoir, mais c'est ce qui serait en même temps si difficile à tenter, surtout s'il s'agissait de pénétrer dans les détails, que je demanderai à me borner à

quelques rapides indications. Une telle question, en effet, poussée quelque peu loin, ne serait rien moins que celle même des secrets de la Providence. Or le livre où ils sont écrits, il faut bien se le rappeler, est en grande partie pour nous lettre close et cachée. Etudions-le sans cesse, lisons-le et le relisons avec un soin pieux, recueillons-en à la trace tout le sens qu'il nous est donné d'en saisir par la méditation; mais n'espérons jamais en tourner une à une et en déchiffrer jusqu'à la dernière les feuilles pleines de mystères : heureux déjà si nous parvenons, dans la juste modestie d'un esprit sévère et droit, à en bien interpréter quelques pages plus intelligibles.

Donc, quand nous recherchons quelles sont les lois de la grâce et de l'épreuve, de la récompense et de la peine, ne portons pas trop haut notre ambition de savoir, et contentons-nous sagement de ce qui s'offre à nous de plus manifeste et de plus simple.

Toute loi est en raison des faits qu'elle régit et en exprime l'essence. Si donc la grâce a sa loi, elle l'a comme grâce, et non comme autre chose; elle l'a telle qu'elle doit l'avoir, par sa nature et par son principe. Or, par son principe, elle s'adresse comme facilité à la faiblesse : il n'y a donc pas de cas où elle ne doive répondre à un certain besoin, se régler sur ce besoin, venir pour le soulager, le calmer et le faire cesser. S'il en était autrement, et que, renversant cet ordre, elle soutînt qui ne fléchirait pas, donnât à qui ne manquerait pas, cherchât le fort au lieu du faible, et se contrariât elle-même dans ses fins et dans ses démarches, elle ne serait plus la vraie grâce, la grâce selon le bien; elle ne serait plus un don de Dieu, mais un présent sans raison de l'aveugle for-

tune. On voit donc, sans qu'il soit ici nécessaire d'entrer dans de plus amples éclaircissements, quelle est dans son esprit, sinon dans ses diverses applications, la règle qui lui est propre. Cette règle, c'est qu'elle soit un secours du ciel prêté à l'homme sur la terre, qui se mesure en efficace, en durée et en portée, aux infirmités et aux besoins d'une telle créature.

On peut en dire autant de la loi de l'épreuve. L'épreuve est faite pour la force, comme la grâce pour la faiblesse; si donc, contrairement à une telle destination, au lieu d'aller à la force, qu'elle doit stimuler, elle tombait sur la faiblesse pour l'accabler et l'opprimer; si même, sans tant d'excès, elle manquait dans son action de mesure et de proportion; si elle péchait par la propriété, le degré ou la durée; si de quelque façon elle était infidèle à son but, elle ne serait plus cette source de fécondes leçons que Dieu, dans sa sévère, mais sage miséricorde, donne, quand il lui plaît, à l'homme, pour l'appeler à des vertus plus viriles et plus fermes; ce ne serait plus qu'un jeu cruel, et un abus de pouvoir, indignes de la divine et suprême bonté.

Quant à la peine et à la récompense, on ne peut pas non plus douter que Dieu ne les distribue selon un ordre excellent, et que, faites pour nous attacher ou nous ramener au bien, elles ne doivent, en s'appliquant l'une à la vertu et l'autre au vice, varier, croître, décroître, cesser ou continuer, en raison de la diversité, du degré et de la durée de la vertu et du vice. Ce n'est que dans les gouvernements humains qu'il en est autrement; et encore là même, il faut le remarquer, ce désordre doit bien

plutôt être considéré comme le fait que comme le droit : car, en principe, il n'y a pas de législations civiles, pas de maximes sociales, qui établissent que la justice soit de punir le mérite et de récompenser le démérite; mais seulement par accident, par passion ou par intérêt, et toujours avec des illusions qu'on cherche à se faire à soi-même, on se laisse aller à mal rétribuer les bonnes et les mauvaises actions. Mais, dans le gouvernement divin, il n'y a point de ces confusions; à chacun il est donné selon ses œuvres et ses titres : à qui est digne, le bonheur; à qui ne l'est pas, la douleur, mais la douleur elle-même en vue de l'amendement, et, par suite, du bonheur; à tous, toute justice, accord universel du droit avec le fait. Seulement, comme à l'instant même j'aurai à l'expliquer, ce n'est pas dans quelque point du temps et de l'espace qu'il nous plaît de fixer qu'il faut chercher et attendre cette divine harmonie; c'est plus près ou plus loin, c'est plus tôt ou plus tard, c'est dans des limites indéfinies, c'est au choix de la Providence, dans toute la suite de son éternité et de son immensité. Là il est vrai, absolument vrai, que toute volonté a son prix, toute vertu sa satisfaction, tout vice son expiation, et que l'ordre, en un mot, est de tout point accompli; mais, il ne faut pas l'oublier, l'ordre n'est pas tout entier dans la seule justice; il est aussi dans la bonté manifestée tour à tour par l'épreuve et la grâce.

Voilà jusqu'où je crois devoir aller en ce qui regarde les lois du gouvernement de la Providence; au delà je trouverais peut-être encore quelques explications à donner, quelques lumières à répandre,

mais sans grande utilité pour le dessein que je me propose ; puis plus loin, si je poursuivais, si je tentais de m'avancer jusqu'à déterminer dans toute la variété de leurs innombrables conséquences ces règles de la justice et de la sagesse divines, je ne tarderais pas à toucher à cette région de mystères que tout à l'heure je signalais, et il n'y aurait plus que témérité à essayer d'y pénétrer. Dieu nous donne bien à entendre une partie de ses desseins, il nous en déclare même assez pour que nous soyons tranquilles sur le reste ; mais ce reste cependant nous échappe, nous surpasse, et demeure pour nous, en l'état où nous sommes présentement, un objet de confiance plutôt que de science.

Mais, outre leurs lois, la grâce, l'épreuve, la récompense ou la peine ont encore leurs rapports avec le temps et l'espace. Quels doivent être ces rapports? C'est ce qu'il faut aussi examiner.

Ainsi serait-ce par hasard d'une manière uniforme, et toujours selon les mêmes mesures d'étendue et de durée, que la grâce s'appliquerait à la faiblesse, et l'épreuve à la force; la récompense à la vertu, et la peine à la faute? Pour peu qu'on y réfléchisse, on ne saurait le penser : car tantôt c'est de loin, à distance pour ainsi dire et après bien des jours écoulés, qu'elles produisent leurs effets ; et tantôt c'est de près, de suite, et comme sans attendre ; et soit dans un cas, soit dans l'autre, il y a encore bien des diversités, bien du plus ou du moins, bien de l'indéterminé et de l'indéfini. Il ne faut que jeter les yeux sur le cours des choses humaines pour reconnaître qu'il n'y règne, je ne dis pas nulle règle, mais nulle uniformité de conduite, et que rien n'est plus varié

que la manière dont nous sommes favorisés ou éprouvés, rémunérés ou punis.

Or, cette absence d'uniformité ne serait-elle pas de l'irrégularité ? Ne serait-elle pas un désordre, et le plus grave de tous, puisqu'il toucherait à la sagesse même et à la justice de Dieu? non, ce n'est pas un désordre; ou, sous un désordre apparent, et qui ne peut même pas tromper un esprit un peu clairvoyant, c'est un ordre réel, bien autrement entendu, bien autrement convenable que celui qui consisterait en une vaine régularité; c'est l'ordre même des âmes, lesquelles ne se règlent pas, parce qu'elles ne se meuvent pas comme les astres du firmament, mais comme des forces libres dont la direction doit par cela même être pleine de libéralité. La libéralité est ici la vraie régularité, et la libéralité implique toujours nécessairement une certaine variabilité, non pas sans doute arbitraire, mais telle qu'elle convienne à la liberté de l'homme; et, loin qu'il y ait là caprice et instabilité de la part de la Providence, il y a au contraire la plus profonde et la plus ferme constance, la plus parfaite fidélité à sa nature et à ses perfections. En effet, ne voit-on pas que Dieu, quand il se détermine à ces démarches variées, quand tantôt il diffère et tantôt il hâte, quand tantôt il prolonge et tantôt il abrége l'effet de ses douceurs ou de ses sévérités, quand il en choisit diversement le mobile théâtre, le rapproche ou l'éloigne, l'étend ou le resserre, et de toute façon en use selon ses desseins; que dis-je, il n'agit ainsi que pour mieux secourir ou stimuler, récompenser ou punir les cœurs qu'il gouverne! Et cela s'explique aisément.

Il est des âmes auxquelles il n'est pas bon que l'impression de la divine providence se fasse sentir trop tard et de trop loin : ce sont celles qui par elles-mêmes n'ont ni une grande énergie ni une grande constance, et qui, par suite, ont besoin d'être en quelque sorte tenues et conduites de près, et incessamment poussées dans la voie qu'elles doivent suivre. Mais il en est d'autres qui supportent mieux les retards et les distances, s'en accommodent mieux : ce sont celles qui, mieux trempées, plus actives et plus fermes, valent plus par elles-mêmes, et laissent plus de latitude au gouvernement divin. A chacun donc son jour et son lieu pour l'épreuve et la grâce, la récompense et la peine ; à chacun sa situation dans le temps et dans l'espace. L'uniformité serait ici une insigne inhabileté. La variété, mais la variété telle que je viens de la marquer, voilà la vraie perfection.

Aussi Dieu, pour plus de justice et de bonté à la fois, se donne-t-il toute carrière dans le temps et dans l'espace ; et, tandis que, pour les uns, il se montre plus présent et plus proche, pour les autres, il semble agir plus lentement et de plus loin : non qu'au fond il n'ait pas pour tous même présence réelle, même efficace assistance ; mais seulement il ne les manifeste pas par les mêmes apparences et selon les mêmes mesures d'étendue et de durée.

Il est toujours tout juste et tout bon ; mais sa grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace ;
Après certains moments, que perdent nos longueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs... ;
Le bras qui la versait en devient plus avare,
Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien
Tombe plus rarement ou n'opère plus rien.

(Corneille, *Polyeucte.*)

Voilà ce que dit le poëte. Le moraliste chrétien s'exprime à peu près dans le même sens lorsqu'il s'écrie à son tour : « Nous oublions la grande maxime du sage, qui nous avertit de supporter les lenteurs de Dieu ; nous ne pouvons nous accommoder de cette parole d'Isaïe : « Attendez, attendez encore. » Le moindre délai nous rebute ; et souvent, sur le point même de voir nos vœux remplis, nous en perdons tout le mérite et tout le profit. Il faut en effet, poursuit-il, savoir attendre et persévérer, opposer humblement à une dureté apparente les empressements véritables d'une sainte opiniâtreté [1]. » Et pour en venir maintenant à ma conclusion sur tout ce point, je dis que les desseins de Dieu sur nous sont d'autant mieux accomplis, qu'il en varie mieux l'exécution selon les besoins de chacun.

Je n'ai voulu, comme je l'ai annoncé en commençant cette discussion, parler du gouvernement de la divine providence que dans son rapport avec l'homme ; mais si j'avais eu à le suivre aussi dans son rapport avec la nature, je l'aurais également fait, en montrant comment d'un cas à l'autre il se développe et se présente avec de graduelles analogies. Leibnitz, ce qui est au reste bien rare en ses écrits, a sans doute excédé quand il a pensé qu'il y a pour les animaux, de même que pour les hommes, des peines et des récompenses ; on pourrait ajouter, par voie de conséquence, des grâces et des épreuves. Mais si c'est là trop dire, ce n'est pas cependant dire quelque chose de tout à fait faux ; et, pour se placer dans le vrai, il faudrait plutôt réduire que rejeter

[1] Bourdaloue, sermon sur la prière.

une telle opinion. Ce qu'il y a de certain, c'est que les animaux sont disposés, par nature et par penchant, à se conduire d'après les impressions agréables ou désagréables qui viennent, avant ou après la détermination de leur instinct, les incliner ou les provoquer, les affermir ou les réprimer dans leurs divers mouvements. Élevez-les d'un degré dans l'échelle des êtres, prêtez-leur la moralité que Dieu leur a refusée, mais qu'il aurait pu leur donner, et ces impressions variées prendront aussitôt le caractère de secours et de leçons, de satisfactions et de punitions.

Si donc il en est ainsi, la Providence, qui les gouverne, les gouverne comme nous, moins ce qu'elle retranche de ses moyens, qui se rapporte à notre âme et ne convient pas à la leur. Et, le dirai-je, il y a encore quelque chose de l'action qui préside à notre destinée dans ces facilités et ces difficultés, ces appuis et ces obstacles dont elle entoure les plantes pour les faire vivre et végéter, se développer et produire leurs fleurs et leurs fruits ; et, si on me permet d'aller jusqu'au bout de cette pensée, je ne craindrai pas d'affirmer que, même dans les divers phénomènes de composition et de décomposition, d'attraction et de répulsion, d'assimilation et de désunion, auxquels sont assujettis les corps inorganiques, il reste toujours certaines traces de cette direction providentielle, qui doit avoir en effet un fond d'identité, puisqu'elle part du même principe et tend à la même fin. De sorte que, à proprement parler, Dieu n'a qu'un plan pour tout régir, et qu'il ne change pas de gouvernement, mais seulement de mode de gouvernement d'une classe de créatures à

l'autre : pour toutes, souverain et maître, recteur et conservateur; mais, pour celles seulement qui sont capables de raison, instituteur et juge; pour les autres, simple moteur, ou tout au plus animateur. Mais, je le répète, je n'ai pas voulu m'engager dans ces questions. Je reviens donc à mon dessein, et je me demande si, en considérant, comme j'ai essayé de le faire, dans son rapport avec l'homme le gouvernement de la Providence, je l'ai suffisamment expliqué. Je n'oserais l'assurer, et bien téméraire serait celui qui aurait une telle confiance; mais je l'ai du moins, je pense, selon la mesure de mes forces, assez fait connaître et exposé sous quelques-unes de ses faces, pour que je puisse maintenant tenter de le justifier.

Et c'est, si on me le permet, ce que je vais essayer dans la suite de ce morceau; je tâcherai ainsi d'achever de déterminer dans les esprits la conviction que j'espère avoir commencé d'y produire, heureux si je parviens à les amener avec moi et à les faire adhérer à cette conclusion exprimée par ces belles paroles de Leibnitz, à la fin de son deuxième *Essai* : « Tous les inconvénients que nous voyons, toutes les difficultés que l'on peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement qu'il n'y a rien de si élevé que la sagesse de Dieu, de si juste que ses jugements, de si pur que sa sainteté, de si immense que sa bonté. »

Avant tout, afin de mieux justifier le gouvernement de la Providence, il faut le bien prendre en lui-même, et le distinguer soigneusement de tout ce qui n'est pas lui : or c'est ce qu'on ne fait pas toujours avec un assez juste discernement. Il y a en effet

dans ce monde, à côté de la grâce, de l'épreuve, de la récompense et de la peine, qui viennent de Dieu, celles qui viennent de l'homme. Nous avons notre sagesse, comme Dieu a la sienne; notre justice, comme lui la sienne. Providences à notre manière, nous participons par là même à son action universelle, et à chaque instant notre gouvernement se mêle et se lie au sien.

Or, si à cause de ce rapport nous le confondons avec le sien, et que nous imputions à celui-ci ce qui est au compte de celui-là, on comprend à quelles erreurs et à quels jugements téméraires nous sommes dès lors exposés à nous laisser entraîner. Ainsi, disons-nous, nous sommes des providences; mais quelles providences, je vous le demande? Notre âme est faite par son intelligence, son amour et sa volonté, pour se diriger elle-même et diriger d'autres âmes; mais de quelle manière et dans quelle mesure? Pouvons-nous oublier quelle faiblesse est la nôtre? et, il faut le dire aussi, quelle malice est la nôtre? Le mal est en nous par nature, il y est également par péché. Métaphysique ou moral, il nous rend, ne l'oublions pas, doublement imparfaits; et, même lorsque nous valons le mieux, nous avons toujours le défaut d'être, comme tout ce qui est créé, finis et sujets à faillir. Quand donc l'homme fait acte de gouvernement sur ses semblables, et que par douceur ou rigueur, attrait ou sévérité, il entreprend de les incliner ou de les provoquer au bien, de les y attacher ou de les y ramener, la grâce entre ses mains, et avec la grâce l'épreuve, la récompense et la peine, toujours inévitablement par quelque côté défectueuses, toujours plus ou moins privées

de puissance et d'efficace, le sont en outre trop souvent de véritable bonté, et sa sagesse comme sa justice, par leur principe si fragiles, le sont encore fréquemment par corruption et perversion; de sorte que, lors même que nous y sommes le mieux résolus, nous ne pouvons jamais être parfaitement sévères et doux, et que nous le sommes souvent avec de grands excès. C'est ainsi que notre gouvernement, qui ne saurait jamais être que l'image imparfaite et l'imitation éloignée de celui de la Providence, en devient, quand il se déprave, la violation, l'outrage, la flagrante contradiction. Or, en cet état, l'assimilerez-vous, l'identifierez-vous inconsidérément à celui de la Providence? Des deux ne ferez-vous qu'un pour prêter à l'un ce qui n'appartient qu'à l'autre, pour charger l'un des méfaits de l'autre, pour rendre Dieu responsable de ce dont l'homme seul est l'auteur?

Mais si l'homme est faible et méchant, pourra-t-on objecter, n'est-ce pas Dieu qui l'a fait tel, et qui doit par conséquent supporter le reproche d'une telle création? On reconnaît là la double difficulté du mal métaphysique et moral. J'y répondrai, mais plus tard, et pour le moment je me bornerai à dire simplement en deux mots que ce mal, quel qu'il soit, est plutôt une privation, une limitation du bien, qu'une complète négation; qu'il est un bien en moins, s'il est permis de le dire, plutôt qu'un mal positif, et que, par cette raison, il n'y a rien à en conclure touchant la Providence, si ce n'est qu'elle a donné à l'homme, avec ce bien en moins, la matière et la faculté du bien en plus et en progrès.

Je demande pardon au lecteur de lui présenter

sous cette forme concise et presque mathématique une explication qui est cependant la solution d'une des plus graves difficultés de la théodicée. Mais d'abord je crois qu'elle s'entend même en ces termes, et puis bientôt, comme je l'ai dit, je la reprendrai pour la développer. Tout ce que je veux établir ici, c'est qu'il y a possibilité de répondre à l'objection.

Et maintenant, si l'on apprécie bien cette distinction que je viens de faire entre le gouvernement de Dieu et le gouvernement des hommes, je crois qu'on peut écarter tout un genre de récriminations dirigées sans raison contre la divine providence.

Je passe donc à un autre qui, sans être mieux fondé, porte néanmoins sur des actes qui lui sont véritablement propres.

On se plaint de ces actes, et on s'en plaint diversement.

On trouve d'abord qu'ils sont pour nous des causes de douleur au moins autant que de bonheur, et qu'ils mêlent dans notre destinée les maux avec les biens, de manière à nous rendre en somme plus malheureux qu'heureux; et on gémit, et on se révolte de ce que Dieu ne nous a pas mieux favorisés de ses dons; on est mécontent d'un ordre qui paraît à la fois si arbitraire et si dur.

Mais d'où vient ce mécontentement? de ce qu'on ne comprend pas les actes qu'on incrimine de la sorte, de ce qu'on ne les juge pas tels qu'ils sont en eux-mêmes, et au fond, de ce qu'on n'y voit pas, avec la propriété de nous faire jouir ou souffrir, celle de tourner la souffrance en expiation ou en leçon, et la joie en rémunération ou en douce assistance;

de ce qu'en un mot on n'y reconnaît pas ce que leur auteur y a mis, je veux dire la grâce avec l'épreuve, la récompense avec la peine. Mieux entendus, ils seraient mieux prisés, et par suite mieux acceptés, et ils ne donneraient pas lieu, même ceux qui portent le plus le caractère de sévérité, à ces injustes griefs dont ils sont le prétexte; loin de là, ils seraient plutôt, ainsi qu'ils doivent l'être, des motifs de gratitude et de soumission, de satisfaction et de pieux retours.

Mais même lorsque, plus discrets, nous pensons mieux de Dieu, et que nous croyons mieux qu'il ne fait rien que dans des vues de sagesse, de justice et de bonté, il nous arrive encore de supposer témérairement que nous sommes punis, quand nous ne sommes qu'éprouvés, et de demander ce que nous avons fait pour être traités si durement; nous crions à l'injustice quand il faudrait penser à une leçon, et la recevoir avec une modeste et douce docilité. Et de même, quand il s'agit de la grâce et de la récompense, nous les confondons également dans nos jugements et nos prétentions, et quand nous n'avons droit qu'à la première, nous réclamons la seconde, nous voulons qu'elle nous soit due, quand par sa nature elle est toute gratuite; et là encore, bien à tort, nous trouvons et relevons un déni de justice, tandis qu'il y a tout au plus un déni de faveur. Nous faisons alors erreur, sinon sur les choses elles-mêmes, du moins sur leurs rapports; et après avoir imputé au gouvernement de la Providence un trouble qui n'est que dans nos idées, nous en tirons faussement grief pour le décrier et le calomnier.

Ce n'est pas tout encore : la grâce, l'épreuve, la récompense et la peine ont leurs lois, comme nous

l'avons vu. Eh bien ! si nous y prenons garde, tout en reconnaissant ces lois, tout en y adhérant en théorie, dans la pratique nous les blâmons ; nous ne croyons pas du moins qu'elles soient bien observées ; nous jugeons, avec une présomption qui a quelque chose d'impie, ou du moins de bien léger, que la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine ne sont pas mesurées, proportionnées et accommodées, celles-ci à nos mérites, celles-là à nos besoins. S'il dépendait de nous, nous changerions tout cet ordre, nous en établirions un autre, nous en remontrerions à Dieu ; mais malgré tout, et en dépit de notre profonde sagesse, comme il faut que nous subissions ce que nous ne pouvons éviter, nous nous donnons la satisfaction de déclarer que la Providence règle et conduit mal les choses ; ou, si, d'une humeur moins fière et plus doux en nos reproches, nous le prenons de moins haut, nous gémissons encore de ce que Dieu n'a pas eu plus d'indulgence pour nous, et de ce que sa facile bonté ne s'est pas mieux pliée à nos vœux et à nos desseins.

Nous préférons ainsi, nous substituons dans notre cœur, et, par complaisance en nous-mêmes, notre conduite à la sienne ; nous mettons notre sagesse au-dessus de la sienne, et nous tombons dans une vanité qui ne serait que puérile, si elle n'était pas sacrilége.

Notre témérité ne s'arrête pas là. Mécontents de la manière selon laquelle Dieu nous distribue ses dons et ses rigueurs, ses prix et ses châtiments, nous le sommes en outre du temps, du lieu, des occasions qu'il choisit à cet effet ; nous le sommes surtout en ce qui touche l'épreuve qui, en général moins bien

comprise, moins aisément acceptée, nous trouble toujours beaucoup plus, et nous trouve mal soumis, quand elle nous surprend et nous presse à une heure et en une situation où elle nous est particulièrement incommode et importune. Nous voudrions, en effet, qu'elle ne tombât pas en nos jours de bonheur et de paix, et qu'elle les laissât s'écouler sereins et doux à plaisir; nous ne voudrions pas surtout que ce fût en ces moments où tout concourt à nous faire la vie facile et heureuse parmi les innocentes joies d'une nature de choix ou les charmes d'une société pleine d'agréments et d'attraits. Nous voudrions tout du moins qu'elle nous fût annoncée et ménagée, de telle sorte que toutes nos mesures fussent prises et tous nos plans arrangés pour la recevoir et la soutenir avec le moins de dommage possible; nous voudrions en un mot en disposer à notre gré, comme si, bien mieux que Dieu, nous étions juges et dispensateurs des opportunités et des conjonctures.

Voilà donc encore bien des sujets de plainte, à l'égard de la Providence, à éloigner et à rejeter : car tous, en dernière fin, se rapportent et se bornent à quatre chefs, qui sont ceux de la grâce, de l'épreuve, de la récompense et de la peine. Or, ainsi résumés, qu'en reste-t-il après examen? rien qui vaille, j'ose l'affirmer, rien de solide et de vrai. Et quand on a répondu à ceux qui les mettent en avant : — Eh quoi! vous voulez bien de la grâce; mais comment? à votre choix et à vos ordres? est-ce ainsi qu'il en doit être? — Vous ne voudriez pas de l'épreuve, renoncez donc au progrès; ou vous n'en voudriez qu'à votre sens. Vous le préférez donc à celui de Dieu? — Vous êtes satisfaits de la récompense, mais cependant à

une condition : c'est qu'elle vous vienne au jour, au lieu et en la forme qu'il vous plaira de marquer : telle est la justice que vous vous faites. Mais est-ce la meilleure des justices ? — Quant à la peine, malgré vos vives répugnances et en dépit de votre cœur, vous y consentiriez, mais à la même condition, c'est-à-dire qu'il vous la faudrait telle que vous la régleriez, selon vos vœux, et non telle que la décrète la divine sagesse ; — quand, dis-je, on a fait ces réponses, et qu'on les a soutenues des solides raisons dont on peut les appuyer, on n'a vraiment laissé debout aucun des griefs de ce genre.

Cependant je conçois des situations et des afflictions qui rendent certaines âmes difficiles à convertir, à toucher par ces raisons ; c'est pour ces âmes que je voudrais y insister encore un peu, et me servir, à cette fin, d'exemples convenables, dans lesquels reparût, mais sensible et familière, la doctrine générale qui vient d'être exposée.

Mais d'abord je dois dire qu'il faut en ces matières éviter les cas rares, bizarres ou imaginaires, qui ne seraient qu'une occasion de vaines et subtiles disputes, et s'en tenir à ceux-là seuls qui peuvent donner lieu à de simples et graves enseignements. Il ne s'agit pas ici d'une affaire de casuistique et d'école, mais de sagesse et de vie pratique.

Je dois dire encore dans quelles dispositions il est le mieux de se trouver pour recevoir sur ces points le plus facilement la lumière : car ce ne sont pas là des questions qui se traitent comme d'autres, et il y a pour les résoudre, outre les procédés ordinaires de la logique commune, des conditions d'âme et de vie, des dispositions et des sentiments qui en rendent

l'examen plus aisé et plus sûr. Ainsi, si je ne me trompe, choisir, pour s'y appliquer, les moments où, malgré ses tristesses, le cœur a cependant la paix; où, parmi tous ses déchirements, il goûte au fond quelque chose de ce bonheur qui rend bon, et qui lui vient, pour le calmer, de la pitié des hommes et de la miséricorde de Dieu; où, plutôt instruit qu'aigri et irrité par l'expérience de la douleur, il se laisse mieux à la fois éclairer et consoler; une telle pratique, dis-je, est un excellent moyen d'élever son intelligence à cet état de sérénité qui convient à la perception des vérités de cet ordre. Mais alors même qu'on aurait en vain cherché une telle situation, et que, dans le tourment d'une destinée incessamment laborieuse, misérable et consterné on serait resté en proie aux plus vives et aux plus profondes agitations de la souffrance, on pourrait encore, par l'effort d'une raison généreuse, dominer ces impressions, mettre ces troubles à ses pieds, et, le regard triste, mais assuré, considérer et entendre de telles vérités, et s'y attacher avec foi, fermeté et espérance.

Maintenant, j'arrive aux exemples sur lesquels je désire présenter quelques réflexions en forme d'application de la doctrine que vous connaissez.

Si je voyais, comme peut-être il y en a plus d'un parmi mes lecteurs, un jeune homme plein de cœur, de dons et d'avenir, destiné à tenir un jour ce qu'il promettrait aujourd'hui, mais qui en attendant se consumerait en obscurs travaux, et pauvre, solitaire, souvent découragé, ferait dans sa dure vie l'apprentissage de la douleur non moins que de la science, même en cette misère je ne voudrais pas le flatter, et lui dire que, s'il est malheureux, ce n'est en rien de sa faute.

car il n'est pas infaillible ; mais en même temps j'insisterais pour lui montrer que dans sa condition il a surtout affaire à l'épreuve, et que pour la mieux subir il doit l'accepter avec le courage et la constance que donne une bonne conscience soutenue de l'idée de Dieu ; et ainsi je ne mettrais pas sa raison en révolte, et cependant je ne le tromperais pas et je croirais lui avoir donné une bonne et sage leçon.

Je n'oserais me servir de la même expression à l'égard du vieillard : je n'en aurais pas le droit ; mais il me permettrait du moins de lui proposer mon sentiment à titre de consolation. Si donc j'avais à m'adresser à un homme vénérable qui, après avoir bien mérité par les vertus d'une longue vie le repos de ses vieux jours, arrivé enfin à ce terme, n'y rencontrerait cependant que misères et afflictions, et, frappé dans son corps, qu'assiégerait en quelque sorte et emporterait pièce à pièce la maladie pressante, importune et sans recours ; frappé pareillement dans son âme, que laisserait chagrine, désolée et triste jusqu'à la mort, la perte de ses compagnons d'âge, de ses amis, de ses enfants ; j'essayerais aussi de le soutenir par l'idée de l'épreuve, à laquelle j'associerais, parce qu'elle en est la conséquence, celle non moins fortifiante de la récompense à venir ; et je lui rappellerais que la vieillesse, en apparence et selon les sens, la dernière saison de l'homme, n'est en effet qu'un âge de profond renouvellement et l'extrême préparation du passage de ce monde à l'autre pour une meilleure vie et une plus douce destinée ; et j'aurais la confiance d'avoir ainsi satisfait son esprit et son cœur.

Mais il est des malheurs qui ont particulièrement besoin d'être bien entendus pour que les âmes qu'ils accablent déchargent la Providence des accusations qu'ils soulèvent. Les meilleures familles sont fréquemment atteintes de coups qui les désolent : c'est une mère qui, se dévouant, pleine d'amour et de religion, au bien de ses enfants, avait heureusement commencé sa douce et pieuse tâche, mais ne l'avait pas achevée, et à laquelle, dans cette fin, bien des années semblaient nécessaires et promises ; et cependant Dieu la frappe, il l'enlève à la fois à son bonheur et à ses devoirs, et, en la retirant à lui, il paraît tout troubler au sein de ce petit monde du foyer domestique dont elle était la providence. N'est-ce point là un désordre, un mal, que pouvait s'épargner le maître de nos destinées ? et ici conserver ne valait-il pas mieux que détruire ? Oui, peut-être, à notre sens ; et encore faut-il ajouter à notre sens confondu et égaré par la douleur. Mais à un autre point de vue, et à regarder les choses d'un esprit plus serein, n'y a-t-il pas à y découvrir un aspect à la fois plus favorable et plus vrai ? Dans cette famille tous ont souffert, tous ont prévu avec angoisses et subi avec larmes la funèbre séparation, et celle qui passait, et ceux qui restaient. Mais l'épreuve était là salutaire pour tous, qui à l'une inspirait, avec le recours absolu en la bonté divine, le saint détachement des choses d'ici-bas et la douce patience des approches de la mort ; et aux autres adressait ou une première leçon ou un nouvel enseignement de la vraie destinée de l'homme, et tous en devenaient ou pouvaient en devenir meilleurs : car tous étaient ainsi un peu plus initiés au sérieux

sentiment du bien et du devoir. — C'est aussi un père qui vient à manquer avant l'heure à ses enfants éperdus, et meurt plein de tristesse et d'importuns pressentiments à la pensée qu'il va les laisser sans appui et sans guide; encore quelques années lui eussent été si douces et lui paraissaient si utiles à consacrer à ces soins; il aurait tant aimé à élever, à former ses fils selon son cœur, et à ne les quitter qu'hommes faits, dans l'acception morale du mot, c'est-à-dire hommes de bien; et cependant la mort rompt prématurément tous ses desseins, et met brusquement un terme à l'accomplissement de ses volontés. Comment l'entendre, et que signifie ce coup de la Providence? Est-ce sagesse, est-ce justice? Justice? non, sans doute, à parler du moins ici en toute précision du terme : car ni d'un côté ni de l'autre il n'y a, du moins je le suppose, démérite et indignité. Mais c'est certainement sagesse, parce que la douleur, qui n'est pas alors un châtiment, mais une épreuve, est bonne, d'une part, au père, qu'elle appelle à ces dernières et plus saintes vertus dont la vie se couronne; et aux enfants, qu'elle provoque à des efforts plus méritants, plus personnels et plus virils; à tous, en leur communiquant ce je ne sais quoi de sérieux, et je dirai presque de sacré, qu'on gagne à bien mourir et à voir bien mourir. J'ai tiré exemple du père et de la mère : je le pourrais également de l'enfant enlevé à ses parents dans la fleur et l'espoir de ses plus belles années; du frère ravi au frère parmi tous les plus tendres et les plus généreux attachements; je pourrais ainsi parcourir toutes les misères de la famille, et dans toutes y suivre l'épreuve, toujours, quelle qu'elle soit, effi-

cace et féconde en leçons de vertu. Mais je n'ai pas à épuiser tous les cas de ce genre, je n'ai qu'à en indiquer quelques-uns, qui servent pour tous les autres.

De plus, si je le voulais, j'aurais encore à passer de la considération de ces faits, dont le caractère est privé, à celle de faits analogues, mais sociaux et publics, et à en faire sortir, en les expliquant, une nouvelle justification des voies de la Providence. Car les États, comme les familles, ont aussi leurs deuils, leurs pertes sensibles, leurs angoisses et leurs extrêmes calamités. Or, est-ce en vain et comme par un jeu cruel et hasardeux de la puissance divine? ou plutôt, sous tous ces événements en apparence si contraires, n'y a-t-il pas tout un conseil, et comme une politique suprême, qui se sert aussi de l'épreuve, mais en grand, et en l'étendant aux nations tout entières? oui, sans aucun doute, car il y a de Dieu en tout, dans les malheurs des peuples comme dans ceux des particuliers, et quand viennent ces périls, ces troubles, ces renversements et ces ruines des cités que retrace l'histoire, les enseignements ne manquent pas parmi toutes ces misères, et jamais les sociétés ne souffrent de tels maux sans être instruites et exercées à de grandes vertus. Mais il serait long, bien long, et encore plus difficile de démêler et d'exposer avec vérité et par ordre tous ces mouvements divers imprimés par Dieu à l'humanité pour l'exciter ou la rappeler à l'accomplissement de ses destinées; ce ne serait pas moins que l'histoire à traduire en philosophie, et j'en laisse, sans hésiter, la laborieuse tâche à d'autres. Tout ce que je tiens d'ailleurs à montrer dans cette discussion, c'est que dans l'État comme dans la

famille, comme partout où se trouve l'homme, le gouvernement de celui qui conduit tout selon le bien se justifie également dans ses rigueurs et dans ses douceurs; et ce point, je crois l'avoir suffisamment établi.

Cependant à toutes ces raisons il y a une commune objection que je ne voudrais pas élever trop haut, mais que je ne voudrais pas non plus négliger, et qui demande au moins une courte explication. Si Dieu, dit-on, dans sa puissance, ne mène réellement les âmes que par la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine, il ne les mène que par des impressions de plaisir et de douleur; il ne les tient que par la passion, ou, si l'on veut, par l'intérêt; et son gouvernement, réduit à ces moyens d'action, n'est plus cette institution libérale et généreuse qui honore à la fois le souverain dont elle émane, et le sujet qu'elle régit, parce qu'elle ne suppose entre eux que des rapports de droiture, de lumière et de vérité. Il n'est plus cette police des volontés par la raison, qui les purifie en les conduisant, et les élève en les réglant; il en est une moins haute, qui les asservit plus qu'elle ne les exerce, et les corrompt au lieu de les guider. A cela je réponds qu'il y a ici une grande préoccupation, et, par suite de cette préoccupation, oubli de la vérité. En effet, s'il est constant que Dieu, par la grâce et l'épreuve, la récompense et la peine, s'adresse au cœur de l'homme, il s'adresse aussi à son entendement. Après tout ce qui a été dit dans ce qui précède, il serait inutile, je pense, de le démontrer de nouveau; j'insisterai seulement sur cette considération : c'est que Dieu, en principe, donne à l'homme le bien à connaître,

à aimer, à vouloir et à faire ; c'est qu'il lui en imprime, avec l'idée, le goût et l'obligation, et lui dit, en le lui révélant : Vois, adore et obéis. Telle est sa loi suprême ; mais parce que, si cette loi est parfaite en elle-même, l'être qui la reçoit est au contraire imparfait, et que, malgré sa primitive et constante disposition à la suivre en général, il manque dans le particulier d'une vertu suffisante pour la toujours pratiquer, Dieu, en père attentif aux besoins de son enfant, y pourvoit à la fois par la douceur et la rigueur, et complète comme tuteur, instituteur et juge, l'œuvre qu'il a commencée comme législateur et auteur. Loin donc qu'il y ait là rien qui ressemble à un gouvernement de servitude, tout y suit au contraire de la plus libérale bonté, et sur un fond inépuisable de sagesse et d'amour, tout s'y mêle de pitié, de justice et d'indulgence. Voilà au vrai le sens de la grâce et de l'épreuve, de la récompense et de la peine.

J'en aurais maintenant assez dit pour justifier la Providence, s'il ne me restait à résoudre une dernière difficulté, qui n'est sans doute pas en dehors de celles que j'ai examinées jusqu'ici, qui y est même nécessairement impliquée et enveloppée, mais qui ne demande pas moins, si l'on veut ne pas être trop incomplet, à être dégagée et discutée à part : je veux parler de la difficulté tirée du mal moral, et accessoirement aussi du mal métaphysique. Quant au mal physique, comme on dit en théodicée, ce n'est au fond que la douleur et j'en ai, dans ce qui précède, suffisamment disserté.

Ce ne sera guère du reste pour moi, je ne le dissimule pas, que matière à un lieu commun; mais celieu

commun est inévitable dans une discussion comme celle-ci, et j'aurais beau pour mes raisons renvoyer aux auteurs, et surtout à l'auteur par excellence en ces matières, à Leibnitz, s'il faut le nommer, on ne m'en tiendrait pas quitte pour cela et on ne m'en demanderait pas moins un compte, fût-il sommaire, de la solution que j'ai à proposer. Je vais donc essayer de donner cette explication.

Je serai très-court sur le mal métaphysique, car là n'est pas le point grave du sujet à débattre.

Pour le définir en deux mots, il est toute imperfection, toute limitation de notre être, qui est en nous sans nous, et qui nous vient de Dieu.

Or, cette limitation a un double caractère : elle est essentielle ou accidentelle, nécessaire ou contingente, invariable ou variable. Elle a le premier quand elle est inhérente à notre être lui-même, qu'elle en est la condition et la loi immuable : ainsi, être bornés dans le temps et dans l'espace, être bornés dans notre vie, dans notre âme, dans notre corps, l'être toujours par quelque endroit, et ne pouvoir pas ne pas l'être, en un mot être créés, voilà la première espèce de mal métaphysique.

Voici maintenant la seconde; être bornés dans ces bornes mêmes, naître dans un siècle et dans un pays moins favorisés que d'autres, avoir moins que d'autres les dons du corps et de l'esprit, vivre dans une condition plus laborieuse et plus dure, en présence de plus d'obstacles et avec moins de secours, être en un mot des créatures moins heureusement nées que d'autres, tel il est en lui-même, et tel nous le reconnaissons dans ceux qui parmi nous sont les moins bien partagés du ciel.

Or il s'agit de savoir s'il y a là matière à accuser la Providence? En aucune façon : en effet, pour écarter d'abord tout grief tiré de ce mal métaphysique dont j'ai parlé en second lieu, je prie qu'on le remarque, il n'est rien autre chose, joint au mal physique ou à la douleur qui l'accompagne, que le fait même de l'épreuve qui n'a plus besoin, je pense, désormais d'être expliqué. Il n'y a donc pas à s'y arrêter, et je vais de suite à l'autre, d'autant que la lumière répandue sur celui-ci pourra servir, s'il le faut, à éclairer celui-là.

Il s'agit donc d'apprécier dans son rapport avec la Providence le mal métaphysique essentiel à notre nature.

Avant tout, qu'on le remarque, si ce mal est une limitation, c'est une limitation dans le bien, une certaine privation, et non la négation, le néant même du bien, puisqu'à côté du défaut se présente la qualité, à côté du négatif le positif de l'être, et, avec des bornes sans doute, une réalité, une durée, une portée et des propriétés qui composent un bon fond.

Ensuite cette imperfection ne suit-elle pas de la création même? Qu'est-ce que créer? c'est limiter, c'est faire être du fini, c'est priver en donnant, c'est donner de l'être, mais non pas le tout être; et Dieu, quoiqu'en produisant il ne fasse que de bonnes choses, ne les fait pas cependant absolument parfaites, parce que les faire telles serait les faire comme lui-même, tirer, pour ainsi dire, Dieu de Dieu, égaler l'œuvre à l'ouvrier, et, par tout une suite de contradictions, rendre éternel ce qui naît, immense ce qui se borne, infini ce qui est fini; créer, en un mot, l'incréé. Mais l'incréé ne se crée pas, l'infini ne se

multiplie pas, et le Dieu qui limite n'est pas un Dieu mauvais, mais un Dieu qui ne fait le bien que tel qu'il le doit nécessairement faire dans un être créé, c'est-à-dire toujours avec des imperfections.

Ainsi, sans plus de développements, je tiens que le mal métaphysique, qui n'est réellement qu'un bien en moins, se concilie sans opposition avec la bonté du Créateur.

Mais le mal moral se prête-t-il à une semblable conciliation? Le mal moral consiste dans l'aggravation par la liberté de nos défauts naturels, ou dans la corruption volontaire des dons de la Providence : c'est une nouvelle privation que nous ajoutons de nous-mêmes à celle qui nous vient du dehors; c'est une imperfection qui est en nous, non plus sans nous, mais par nous; c'est le péché, c'est le vice. Comment se fait-il qu'il soit en nous, et qu'en devons-nous imputer à la divine bonté?

Je l'ai déjà dit plus d'une fois, soit dans cette discussion, soit dans d'autres : Dieu a bien pris toutes ses mesures pour nous prémunir contre ce mal ou pour nous en retirer. En principe d'abord il nous le défend par la raison, et nous en détourne par l'amour; ensuite, et à l'occasion, il use de la grâce et de l'épreuve, de la récompense et de la peine, pour nous en préserver ou nous en sauver. Il nous en garde ainsi par tous les moyens dont dispose sa sagesse, appliquée à notre libre activité.

Cependant ce mal se fait, il n'est pas même sur cette terre un accident rare et passager; aussi vieux que le monde, il s'y est multiplié, perpétué, répandu dans tous les temps, dans tous les lieux, sous toutes les formes et à tous les degrés. Il s'est déplorable-

ment mêlé à toute l'histoire de l'humanité; il y a eu des moments où il s'est aggravé à ce point, que Dieu a dû intervenir par les élus de sa sagesse pour le réprimer et l'arrêter; il y en eut un surtout solennel et sacré où il a fallu un sauveur, et où un sauveur est venu.

Quel désordre au moins apparent! et comment l'expliquer? On l'explique en premier lieu par sa cause immédiate, celle dont il est l'effet direct, intime et personnel, c'est-à-dire la liberté; mais la liberté elle-même, comment l'expliquer? Comment la cause de cette cause, ou Dieu le Tout-Puissant n'est-il point responsable des mauvais actes dont elle est le principe? — Avant tout, il ne faut pas l'oublier, ces actes ne sont pas les seuls qui naissent de la liberté; il y en a d'autres, et de contraires, qui en viennent pareillement, et la même puissance que nous avons pour faillir, nous l'avons également pour bien faire et mériter; également même n'est pas le mot, car il y a cette différence que d'un côté est l'abus, et de l'autre l'usage, et qu'entre l'usage et l'abus il n'y a nullement parité aux yeux de la Divinité, puisque l'un est par elle défendu, prévenu, réprimé et corrigé, et l'autre commandé, facilité, rémunéré, et de toute façon préféré; en sorte qu'ainsi instituée, la liberté, qui n'est plus la simple possibilité, la possibilité avec indifférence, mais la faculté raisonnable, et par conséquent inclinée au bien, de se résoudre et de vouloir, œuvre d'un Dieu parfait et bon, est elle-même un bien, et le premier de tous ceux qui nous sont départis; que par suite, à le bien prendre, sous le gouvernement de la Providence, la vertu est le droit, et le vice le fait, et que,

si le fait va parfois insolent et le front haut, le droit n'en reste pas moins inviolable et sacré, jamais vaincu, même au milieu de ses apparentes défaites, et marchant toujours, même ici-bas, au triomphe et à la victoire. De plus, dans le fait lui-même, si déréglé qu'il se montre, il reste toujours comme une empreinte et une trace du droit, qui permet de juger que dans la malice humaine tout n'est pas absolument mal, et qu'il n'y a si méchante âme qui ne conserve, comme on pourrait le dire, du mouvement pour le bien, et c'est ce qui demeure en elle de l'impression de la Providence. Dans le vice, tout n'est pas vice, et il s'y trouve toujours quelque élément de bonté, avec quoi il peut se faire bon. C'est, si je puis le dire, une bonne chose qui s'est gâtée, mais qui peut se corriger, et pour laquelle il y a toujours quelques moyens d'amendement. Le vice n'est donc pas, dans les desseins de Dieu, destiné à l'humanité au même titre que la vertu; il lui est marqué pour être évité, comme la vertu pour être recherchée. Ainsi la liberté, grâce à la loi qui la règle, aux motifs qui la sollicitent, aux conséquences qu'elle entraîne, à tous les soins dont elle est l'objet, avant comme après ses déterminations, est un bien véritable, qui ne nous est conféré par Dieu qu'à bonne et sainte intention.

Il est aussi une considération qu'il ne faut pas négliger. En donnant à l'homme la liberté, Dieu en a prévu le mauvais usage, et, dans sa sagesse et sa sainteté, il y a pourvu de son mieux; il a tout fait pour le prévenir, l'empêcher et le réprimer, le libre arbitre, bien entendu, respecté et sauvé; il ne l'a pour sa part en aucun sens favorisé et autorisé, et,

quand il a dû le tolérer, il n'a pas laissé que d'en tirer plus d'un genre d'utilité : il l'a d'abord fait servir à rehausser la vertu, en le lui opposant dans un contraste qui la relève et la glorifie. Il a pu de la sorte préparer ou confirmer nombre de louables vocations qui autrement ne se seraient pas déclarées ou soutenues. Il prête souvent aux justes l'appui des mauvais exemples, et les prémunit dans leur conduite par le spectacle du vice, sagement traduit pour eux en une leçon de bonne vie. Tout n'est pas matière à corruption dans le commerce des méchants, et pour qui sait y conserver un cœur droit et ferme il y a peut-être véritablement plus à y gagner qu'à y perdre; il y a certainement à s'y fortifier contre les surprises et les tentations, à y acquérir aux dépens et par l'expérience d'autrui une prudence et une constance qui peuvent épargner à l'âme plus d'une faiblesse et plus d'une chute. Dieu sans doute ne fait pas les méchants pour les bons : il ne les fait en aucune sorte ; ce sont eux qui se font; mais, quand il les trouve, il ne les néglige pas, et les donne aux gens de bien comme un sujet d'instruction en même temps que de réprobation.

Il les leur donne aussi comme occasions et instruments d'épreuve. Il éprouve, en effet, les bons par les méchants; il provoque la justice et la charité des uns par l'injustice, la violence et le crime des autres. Encore une fois il ne fait pas les méchants pour les bons; il ne veut pas la malice, même en vue de la vertu; il ne la veut en aucune manière, et toujours et partout il la réprouve comme il la défend. Mais quand, malgré tout, elle se déclare, il en use de son mieux au profit de ses élus, et la tourne pour

eux en exercice de patience, de courage et de fermeté. Il la rattache ainsi à l'ordre par une nouvelle espèce de lien, et, dans la profonde économie de son infinie providence, il ne laisse rien sans usage, pas même le péché : l'homme y met le mal, il en tire le bien.

Que dirai-je encore en ce sens? Quand on examine exactement la nature du mal moral, on y reconnaît, comme on vient de le voir avec quelque chose qui est de l'homme, c'est-à-dire la perversion, quelque chose qui est de Dieu, c'est-à-dire le pouvoir, la faculté du bien. Or cette faculté, dont les méchants abusent, non-seulement n'est pas indifférente en elle-même, mais elle est au contraire évidemment destinée à la vertu; cela est si vrai, qu'il suffit, dans l'emploi qu'on en fait, d'un changement d'intention pour la rendre innocente, louable, admirable même. Prêtez, en effet, à la patience et à l'adresse du fripon la droite honnêteté d'une légitime industrie, et vous avez un artisan habile et digne d'estime; donnez à l'énergie et à l'audace du brigand le motif d'une sainte cause, un sublime dévouement à la patrie en péril, et vous avez un héros. Un peu de bonne volonté prépare déjà de tels changements; un peu plus de vertu les avance plus encore; un parfait dessein du bien achève de les déterminer.

C'est ainsi que le Créateur fournit amplement à l'homme la matière du bien, lui laissant à y mettre la détermination, la forme, c'est-à-dire l'intention, dont d'ailleurs, par sa loi et de continuels avertissements, il lui marque le vrai sens; il le crée intelligent, sensible et actif pour le bien; il met à son service des organes pour le bien; pour le bien égale-

ment il lui associe la nature ; en tout il le tourne constamment vers cette fin. Voilà sa part. Qu'a-t-elle en elle-même de mauvais? et ne s'explique-t-elle pas au contraire par la plus parfaite bonté ? Il n'en est pas de même de celle de l'homme, laquelle est pleine de malice. Aussi, de Dieu et de l'homme, l'un est évidemment la cause de ce qu'il y a en nous de parfait, ou du moins de perfectible ; l'autre de ce qu'il y a de plus ou moins corrompu et dégradé : celui-ci est le pécheur, celui-là est le saint; du premier vient la perte, du second le secours ; des deux ce n'est pas Dieu qui pervertit et qui gâte, mais c'est lui qui préserve, qui répare et qui sauve. Encore une fois, où y a-t-il là sujet à accusation contre la divine providence ?

On ne peut donc pas plus lui imputer à crime le mal moral que le mal métaphysique, qu'aucune espèce de mal, et elle demeure ce que nous l'avons vue dans toute la suite de cette discussion, le principe absolument bon du gouvernement le meilleur possible appliqué à la conduite des créatures raisonnables et libres.

On l'accuse donc à tort du mal dont elle n'est pas l'auteur ; mais enfin, puisqu'on l'accuse du mal, on devrait au moins la louer du bien dont elle est la source. Leibnitz a composé un petit écrit qui a pour titre : *La cause de Dieu plaidée par sa justice conciliée avec ses autres perfections et toutes ses actions ;* cette cause serait à plaider si l'on voulait être équitable, et pour bien la plaider, il faudrait mettre en regard des défauts de notre nature, qui du reste ne prouvent rien contre la divine bonté, les qualités contraires, qui la manifestent hautement.

Ainsi en face du mal métaphysique et moral il faudrait placer le bien revêtu des mêmes caractères et chercher dans ce contraste une nouvelle justification du gouvernement providentiel. Je le tenterais dans ce sens avec développement, si déjà dans ce qui précède je ne l'avais, au moins d'une manière indirecte, suffisamment essayé. Mais je me bornerai ici à de très-courtes réflexions.

Le bien métaphysique est un don, et ce don nous vient de Dieu; nous ne faisons, pour notre part, que le recevoir, y adhérer, et, s'il y a lieu, le développer par le travail et la vertu; heureux quand nous ne le négligeons pas ou ne l'altérons pas par notre faute. Or, nous plaindrions-nous par hasard d'être ainsi doués de Dieu, d'avoir été par lui appelés à l'être et à la vie, de l'avoir été avec les attributs communs à tous ceux de notre espèce; mais, de plus, avec des perfections et des moyens d'excellence qui nous distinguent entre tous? N'est-ce rien à nos yeux que d'être au lieu de n'être pas, d'être hommes plutôt que brutes, d'être des âmes meilleures et plus heureusement disposées que d'autres, d'être tout cela et de le savoir, de le sentir et d'en jouir, et celui qui a réuni sur nous tous ces bienfaits et toutes ces grâces peut-il ne pas avoir en lui la sagesse et l'amour? Le bien moral est aussi un don, quoique à un titre différent. Car, si, comme je l'ai dit ailleurs, comme je crois l'avoir surtout suffisamment expliqué dans le cours de cette discussion, si Dieu ne fait pas dans l'homme les actes mêmes du vouloir, comme il y fait l'être et la vie, la substance et la cause; si dans ces actes il coopère plutôt qu'il n'opère; si, sans jamais les abandonner pleinement à sa créature, il les lui

donne à faire plutôt qu'il ne les fait lui-même ; il n'est pas moins vrai d'autre part qu'il est dans le gouvernement et la conduite de notre âme par les saintes règles de la raison, les penchants de l'amour, les occasions variées et les impressions qu'il lui ménage. Or, s'il en est ainsi, si telle est dans le bien moral la part qui revient à Dieu, certes il est et doit être hautement justifié dans ses voies. Tout bien prouve donc un Dieu bon, et nul mal ne prouve un Dieu mauvais. Qu'en conclure encore une fois, si ce n'est l'absolue bonté de la providence divine !

Arrivé au terme de cette discussion, j'éprouve le besoin de me recueillir, et de me demander, en la repassant d'un coup d'œil général, et en cherchant à l'apprécier non plus seulement au point de vue de la logique et de la science, mais à celui de la morale, en quelles maximes de vie elle peut se renfermer et se résoudre. Or, j'en trouve quatre principales, qui me paraissent la comprendre et l'exprimer tout entière ; la première est celle-ci : Si vous souffrez, c'est de votre faute. Elle est vraie et pleine de sagesse ; cependant, pour ne pas pécher, elle a besoin d'être limitée et complétée par celle-ci, que je place en second lieu : Si vous souffrez, c'est aussi parce que vous êtes sujets aux effets de l'épreuve. On a peut-être un peu trop dit, et Leibniz lui-même n'a pas toujours assez gardé de mesure en ce sens, que la douleur est une punition ; mais on n'a point assez dit qu'elle est aussi une leçon ; punition après, leçon avant l'action, voilà ce qu'elle est dans son tout ; on ne l'entend bien qu'en la considérant sous ces deux faces à la fois, qui du reste non-seulement ne se contrarient pas entre elles, mais se conviennent au con-

traire, et se lient parfaitement. La troisième de ces maximes dit que, si l'on est heureux, c'est parce qu'on l'a mérité. Elle est également excellente, mais à la condition toutefois qu'elle s'en adjoigne une autre qui la détermine et l'explique, et qui s'énonce ainsi : Si nous sommes heureux, ce n'est pas seulement par justice, c'est aussi et bien plus par faveur et par grâce, c'est-à-dire que du bonheur qui nous est départi il faut faire deux lots, dont l'un doit être regardé comme le prix de nos mérites, et l'autre comme un don en vue de nos besoins. Voilà quelles sont ces quatre maximes fondamentales. Autrement entendues, réduites ou exagérées, confondues ou opposées, elles ne répondraient plus exactement à toute la vérité, ne conviendraient plus justement à toute notre nature, donneraient trop ou trop peu à sa faiblesse ou à sa force, et de façon ou d'autre elles excéderaient.

Plus tempérées, mieux concertées, elles se rapportent bien mieux à leur objet tout entier; elles le règlent bien mieux. Voyez en effet quel enseignement et quelle discipline de mœurs elles contiennent et proposent, et comment, une fois bien établies dans la conscience, elles disposent notre âme à se soumettre, non-seulement sans murmure, mais avec zèle et piété, à l'action toujours excellente du souverain des souverains. Pour toutes ses perfections, pour tous les moyens qu'il emploie, elles ont toujours à nous inspirer quelques bons sentiments : pour les dons la gratitude, pour les leçons la docilité, pour les rémunérations la satisfaction, pour les punitions le repentir; elles nous instruisent ainsi à bien prendre, c'est-à-dire à bénir, l'épreuve comme

la grâce, la peine comme la récompense, et en tout à nous tenir prêts à céder avec religion à l'impression, quelle qu'elle soit, sévère ou douce, il n'importe, de la divine sagesse.

Il n'y a certes rien de mieux en matière de préceptes, rien qui nous amène mieux par la raison à nous fier ou à nous soumettre, à nous unir ou à revenir à la souveraine providence, et à nous conduire comme les enfants de sa justice et de son amour.

Aussi quand, regardant à la doctrine dont elles émanent, je la juge à la fois par ses principes et par ses fruits, dans sa vérité et dans sa pureté, je ne puis m'empêcher de faire encore un retour que l'on comprendra, et que, par conséquent, on me pardonnera.

Je sais tout ce que je dois de respect et de déférence au jugement qu'ont porté dans une occasion solennelle sur l'enseignement de la philosophie des esprits graves et élevés, dans lesquels je suis accoutumé à honorer la double autorité de l'expérience politique et des lumières de la pensée; mais je sais aussi ce que je dois à la philosophie elle-même, et dans cette circonstance, je l'avoue, je ne puis la livrer. La livrer serait la trahir, et la trahir mentir à la foi que j'ai en elle, car j'y crois et j'y tiens, comme à une bonne et sainte chose. Je cherche donc en quoi elle a pu exciter les craintes et les sollicitudes dont elle a été l'objet, et je n'en vois d'autre raison qu'une préoccupation, sans doute fort légitime en son but, puisqu'il s'agit de la paix des âmes dans la jeunesse de l'État, mais mal fondée assurément dans le sujet de ses soins, car ce ne sont certainement pas des leçons de philosophie qui agitent au-

jourd'hui et troublent les jeunes intelligences : le bruit et le mouvement leur viennent d'ailleurs ; ils leur viennent avant tout de la société elle-même, qui ne se tempère pas assez pour ne pas tout remuer et inquiéter dans son sein ; ils passent incessamment des pères aux enfants, de la famille dans le collége, du grand au petit public. La philosophie en est bien innocente, et si elle y intervient en quelque chose, c'est bien plutôt pour les calmer que pour les exciter et les accroître.

Et puis en matière de doctrines, et de doctrines surtout qui, comme celles de la théodicée, touchent aux points les plus graves et les plus délicats à la fois de notre existence et de notre destinée, ce ne sont pas les questions qu'on pose et qu'on discute, mais celles qui se posent et ne se discutent pas, et qui par conséquent ne se résolvent pas, qui travaillent les esprits et peuvent les égarer. Or, de nos jours comme dans tous les temps de vive et libre recherche, toutes les questions, et particulièrement celles qui intéressent notre condition, soit présente, soit future, sont posées même pour les enfants qui, à défaut d'une autre main, les tiendraient de celle de la religion. Posées et non résolues, elles tourmentent les intelligences; résolues sagement, elles les éclaircissent et les contentent, et quand par hypothèse elles ne les occuperaient pas et les laisseraient sans souci et sans goût de la vérité, faudrait-il s'en féliciter ? et, à côté de la tranquillité d'une incurieuse nature, n'y aurait-il pas à craindre en elles le sommeil de la conscience et l'absence de ces lumières sans lesquelles la vie morale n'est que ténèbres et inertie? On peut aimer pour les jeunes âmes la séré-

nité de la nuit ; je leur souhaite de préférence celle de la clarté du jour. C'est pourquoi, quand je me demande, en prenant pour exemple le sujet que je viens de traiter, quelle serait sur les jeunes gens auxquels je m'adresserais l'impression des idées auxquelles il a donné lieu, je reste sans crainte à cet égard et demeure convaincu que je ne leur aurais pas fourni motif de s'agiter, que je n'aurais pas porté dans leur esprit la guerre au lieu de la paix, le trouble au lieu du calme, l'erreur à la place de la vérité ; que je ne les aurais pas mal à propos inquiétés et divisés, mais bien plutôt éclairés, apaisés et conciliés : je ne leur aurais pas, dans tous les cas, je m'en rends le témoignage, enseigné, par une inutile et fausse timidité, une philosophie amoindrie qui se serait faite petite pour passer, mais qui n'arriverait à rien ; pauvre, bien pauvre philosophie, comme le dirait Leibnitz, dont toute la portée n'irait pas au delà de quelques points de logique et de psychologie, qu'il faudrait même se réduire à prendre sans leurs conséquences ; et j'aurais la confiance de leur avoir proposé, avec un autre dessein, une autre philosophie plus large et non moins sûre, qui ne se diminuerait pas à plaisir, qui irait au vrai partout où elle le verrait, au grand partout où elle l'apercevrait, commencerait par les principes, mais ne s'y arrêterait pas, et ne se terminerait justement qu'à ce qui est sa vraie fin, je veux dire la Providence, qu'elle aurait successivement étudiée dans son œuvre, dans son action, dans ses attributs, dans toutes ses perfections. Science de la Providence, telle est en effet en elle-même, et telle se définit bien dans son sens à la fois le plus profond

et le plus précis, cette vive philosophie, *perennis philosophia*, commune, quoique avec des diversités, à toutes les hautes intelligences, à Aristote comme à Platon, à Leibnitz comme à Descartes, et qui, née avec l'esprit humain, qu'elle consulte sans cesse et guide en même temps, a en elle un excellent moyen de durer et de laisser trace : c'est de s'attacher avant tout à ce qui soutient, élève et fortifie la pensée; à la vérité d'abord, puis à la grandeur dans la vérité. Voilà ce que j'aurais fait, et je ne croirais pas avoir mal fait.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE IV.

QUELQUES DISCIPLES DE DESCARTES.

Chap. Ier. Rohault 1
— II. De La Forge 24
— III. Regis 61
— IV. Antoine Le Grand 96
Tobias Andreæ 102
De Cordemoy 109
De La Chambre (adversaire) 121
— V. Clauberg 126
Geulincx 154

LIVRE V.

SPINOZA.

Chap. Ier. Biographie 177
— II. Méthode. — Ouvrages divers 194
— III. Le Théologico-Politique 212
— IV. L'Éthique. — *De Deo* 255
— V. L'Éthique. — *De Mente* 288
— VI. L'Éthique. — *De Affectibus* 313
— VII. L'Éthique. — *De Servitute.* — *De Libertate.* — Appréciation générale 323

LIVRE VI.

MALEBRANCHE.

Chap. Ier. Biographie 352
— II. Recherche de la vérité 379
— III. Diverses critiques de la Recherche de la vérité. — Arnauld. — Le P. du Tertre 438
— IV. Les Conversations chrétiennes 482
— V. Les Méditations chrétiennes 501
— VI. Entretiens sur la métaphysique 531
— VII. Objections d'Arnauld et de Fénélon 544

Chap. VIII. Traité de la nature et de la grâce........................ 562
— IX. Traité de morale.. 581
Jugement général sur l'auteur.. 593

LIVRE VII.

Chap. Ier. Le P. Lami.. 597
— II. Boursier.. 615
— III. Bossuet.. 670
— IV. Fénélon.. 712
Conclusion.. 751

FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

